



universität  
wien

# **Diplomarbeit**

Titel der Diplomarbeit

## **Toleranz im Christentum und im Islam Systematische und praktische Zugänge zur aktuellen Debatte in Europa**

Verfasserin

**Nina Goldmann**

Angestrebter akademischer Grad

**Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)**

Wien, im Mai 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt  
Studienrichtung lt. Studienblatt  
Betreuerin

A057 011  
Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft  
Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Birgit Heller



# Inhalt

1	EINLEITUNG .....	7
1.1	Persönlicher Zugang .....	8
1.2	Verschiedene Perspektiven und Standpunkte in der aktuellen Toleranz-Debatte (fokussiert auf Christentum und Islam in Europa).....	10
1.3	Grundlagen und Möglichkeiten für Toleranz in Österreich.....	12
1.4	Begriffsklärung .....	14
2	THEORETISCHER TEIL .....	19
2.1	Geschichtlicher Abriss.....	19
2.2	Überblick über die wichtigsten religionswissenschaftlichen Beiträge zum Thema Toleranz aus vergleichend-systematischer Perspektive.....	23
2.2.1	Begründungen für die natürliche Vielfalt von Religionen .....	27
2.2.2	Zu den Grenzen der Toleranz.....	29
2.2.3	Intoleranz.....	31
2.3	Toleranz im Christentum .....	35
2.3.1	Toleranz im Ersten/Alten Testament.....	37
2.3.1.1	Über die Nächstenliebe .....	39
2.3.1.2	Über die Gottebenbildlichkeit des Menschen .....	39
2.3.2	Toleranz im Zweiten/Neuen Testament .....	40
2.3.2.1	Über den Frieden und die Feindesliebe .....	41
2.3.2.2	Über das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe .....	42
2.3.2.3	Die goldene Regel im Zweiten Testament.....	43
2.3.2.4	Zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen .....	43
2.3.3	Geschichtlicher Überblick zur Toleranz im Christentum.....	44
2.3.4	Aktuelle theologische Standpunkte zur Toleranz.....	49
2.3.5	Exkurs zur Identität .....	54
2.3.6	Religionsdialog aus christlicher Perspektive.....	55
2.3.7	Zusammenfassung zur Toleranz im Christentum.....	59
2.4	Toleranz im Islam .....	61
2.4.1	Toleranz im Koran.....	62
2.4.1.1	Über die göttliche Legitimation der Vielfalt.....	63
2.4.1.2	Über den Wert des Einzelnen .....	64
2.4.1.3	Über Gottes Allmacht und Barmherzigkeit .....	64

2.4.1.4	„Es gibt keinen Zwang in der Religion“ .....	65
2.4.1.5	Über Gottes Erlaubnis .....	65
2.4.2	Geschichte der Toleranz im Islam .....	65
2.4.3	Geschichte des Islam in Österreich .....	69
2.4.4	Gegenwärtige Auseinandersetzungen .....	72
2.4.5	Islamische Identität und westliches Modell .....	77
2.4.6	Aktuelle islamische Standpunkte .....	80
2.4.7	„Idschtihad“ – Begründungen für Toleranz aus rechtlicher Perspektive .....	84
2.4.8	Religionsdialog aus islamischer Perspektive .....	87
2.4.9	Zusammenfassung zur Toleranz im Islam .....	90
3	PRAKTISCHER TEIL .....	91
3.1	Zum Forschungsprogramm „Subjektive Theorien“ .....	91
3.2	Zur Methode .....	95
3.2.1	Erklärung der Strukturelemente .....	96
3.2.2	Interviewmethode.....	98
3.2.3	Interviewleitfaden für die Interviews in dieser Arbeit .....	99
3.3	Schulprofil 1 .....	100
3.3.1	Fallbewertung 1 .....	101
3.3.2	Erläuterung zu Struktur (SLT) 1 .....	104
3.3.2.1	Abbildung 1: SLT 1 (Grundlage zur kommunikativen Validierung mit Schülerin 1) .	105
3.3.3	Erläuterung zu Struktur (SLT) 1 nach der kommunikativen Validierung .....	106
3.3.3.1	Abbildung 2: SLT 1 nach der kommunikativen Validierung .....	107
3.4	Schulprofil 2 .....	109
3.4.1	Fallbewertung 2.....	109
3.4.2	Erläuterung zu Struktur (SLT) 2 .....	111
3.4.2.1	Abbildung 3: SLT 2 (Grundlage für die kommunikative Validierung mit Schülerin 2).....	113
3.4.3	Erläuterung SLT 2 nach kommunikativer Validierung.....	114
3.4.3.1	Abbildung 4: SLT 2 nach der kommunikativen Validierung .....	115
3.5	Explanative Validierung /Auswertung der Subjektiven Theorien vor dem Hintergrund der theoretischen Perspektiven zur Toleranz.....	117
3.5.1	Einleitung .....	117
3.5.2	Die Ausgangspositionen .....	119
3.5.3	Die Auswertung der Themenbereiche.....	120
3.5.3.1	Friede .....	120
3.5.3.2	Respekt .....	121
3.5.3.3	Meinungsfreiheit.....	121

3.5.3.4	Gegenseitigkeit/Verhalten untereinander.....	122
3.5.3.5	Erfahrungen/Erlebnisse/Vorurteile .....	123
3.5.3.6	Erziehung .....	124
3.5.3.7	Medien .....	124
4	SCHLUSSBETRACHTUNGEN.....	127
5	ANHANG.....	133
5.1	Transkription 1.....	133
5.2	Transkription 2.....	145
	Literatur .....	155
	Danksagung.....	167
	Lebenslauf .....	169



# 1 Einleitung

*Um zu rechter Menschlichkeit zu gelangen ist darauf hinzuwirken, die kulturgeschichtlich in allen Bereichen bewährten drei Säulen der menschlichen Verfeinerung in uns zu errichten und zu stabilisieren [...] Rhythmisierung von Gegenseitigkeit zwischen „Mensch und Mensch“, „Mensch und Natur“ und „Mensch und Gott“ [...].*

*Ulrike Waldmann-Fischer, 2003*

Die Beschäftigung mit Toleranz kann aktuell als positive Folge der Globalisierung angesehen werden, aber auch als Gegengewicht zu nationalistischen und intoleranten Tendenzen – die wiederum teils als Reaktion auf die Globalisierung entstehen. Die Welt wird in vieler Hinsicht grenzenloser – schon 1955 hat Gustav Mensching in der ersten Auflage seines Klassikers „Toleranz und Wahrheit in der Religion“ geschrieben: „Die Religionen der Welt rücken sich heute in einer kleiner werdenden Welt näher als je zuvor“ (Mensing 1996, 197).

Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen individueller Toleranz als persönlicher Haltung und einer sozial- bzw. strukturethischen, also institutionalisierten Forderung nach Toleranz. In dieser Arbeit wird versucht, die Verankerung toleranzfördernder Aspekte im Christentum und im Islam herauszuarbeiten (die strukturelle Ebene), darüber hinaus werden zwei Subjektive Theorien zum Thema Toleranz erhoben (die individuelle Ebene). „Was die Menschheit braucht, ist die Besinnung auf ein gemeinsames Ethos, ein Minimum dessen, was den Religionen jetzt schon im Ethos gemeinsam ist“ (Hans Küng, 1996, 13).

Aufgrund der überwältigenden Komplexität der Thematik können in dieser Arbeit keine globalen Aussagen über „den Islam“ oder „das Christentum“ gemacht werden, sondern meist nur solche, die auf ihre kanonischen Texte und auf die konkrete Situation in Österreich Bezug nehmen. Da Religion selten von kulturellen Traditionen zu trennen ist, lassen sich die Gegebenheiten Österreichs mit denen Pakistans oder Saudi-Arabiens (nur um Beispiele zu nennen) nicht vergleichen. In unterschiedlichen Kontexten (Ländern) gestaltet sich die Lebenspraxis der Menschen unterschiedlich und ist z. T. stark im

Fluss begriffen – die Entwicklungen in der arabischen Welt können nicht außer acht gelassen werden.

Ziel ist es festzuhalten, welche Rolle die Toleranz aus der Sicht zweier junger Frauen in Wien im Jahr 2010 christlicher bzw. 1431 islamischer Zeitrechnung im Zusammenleben zweier unterschiedlicher Religionen und der säkularen Staats- und Gesellschaftsform spielt. Die dritte Komponente – der säkulare Standpunkt und die damit verbundene Ethik – erhält zwar keine eigene Stimme in dieser Arbeit, wird aber in den theoretischen Ausführungen berücksichtigt.

## **1.1 Persönlicher Zugang**

Ausschlaggebend für die Auswahl dieses Themas waren zwei Dinge: Zum einen beschäftigt mich schon länger, wie es in Anbetracht der verstärkten weltweiten öffentlichen Diskussion rund um die Schlagwörter „Islam“, „Westen“, „Fundamentalismus“ u. a. möglich sein soll, in Frieden miteinander zu leben. Zum anderen interessiert mich der reale Umgang zwischen MuslimInnen und ChristInnen. Es war mir wichtig, mögliche Fundamente für Toleranz in beiden Religionen zu finden und mit den „Subjektiven Theorien“ zweier Schülerinnen zu vergleichen.

Die Arbeit widmet sich allen Positionen im selben Ausmaß, Toleranz wird als allgemeine Lebensgrundlage des Menschen betrachtet, ohne Unterschied zwischen Frauen und Männern sowie Religionszugehörigkeiten. Daher finden sich hier keine Bezugnahmen auf beispielsweise die Diskussion, ob der islamische Kleidungsstil Frauen benachteiligt, schützt, behindert, stärkt oder unterdrückt. Zweifelsfrei sind einige „Traditionen“ der islamischen Welt (etwa Ehrenmorde) zu verurteilen, ebenso die rechtsextremistischen Tendenzen in Europa. Es existieren einige kritische Bereiche im Zusammenhang mit dem „Islam im Westen“, die auch diskutiert werden müssen (wenn z. B. europäische muslimische Mädchen in die Heimatländer ihrer Eltern zwangsverheiratet werden, aber auch die islamophoben Tendenzen der ÖsterreicherInnen/EuropäerInnen).

Hier bedarf es einer Menge an Information und Aufklärung. ÖsterreicherInnen sollten nicht allein auf die politische und mediale Aufbereitung des Islam angewiesen sein, und hier lebende MuslimInnen sollten mehr über die Übereinstimmungen zwischen Religion



und Staatsform informiert werden. In dieser Arbeit können jedoch keine Lösungen für die Probleme der multireligiösen, multikulturellen und multinationalen Gesellschaften gefunden werden; es kann nur festgehalten werden, dass die oben genannten Praktiken und Tendenzen nicht mit der menschlichen Würde vereinbar sind. Das Ziel dieser Arbeit ist, religionswissenschaftliche, religiöse und subjektive Perspektiven der Toleranz aufzuzeigen, die wegweisend für ein tolerantes Miteinander sein können.

Der zweite Schwerpunkt dieser Arbeit widmet sich der wissenschaftlichen Anerkennung des Subjekts. „Subjektive Theorien“ spielen in einigen Untersuchungen seit den 1970er Jahren, in denen das Forschungsprogramm dazu entwickelt wurde, eine Rolle. Während im Allgemeinen wissenschaftliches Arbeiten mit der Verallgemeinerung von Tatsachen operiert, interessiert sich dieser Ansatz für die Erforschung subjektiver Annahmen. Es wird dadurch ein detailliertes Bild der Ansichten einer Einzelperson möglich. Es handelt sich um „Alltagstheorien“, mit denen jeder Mensch bewusst, aber auch unbewusst agiert. Diese Elemente werden durch Befragungen, Transkriptionen und das „Strukturlegen“ (siehe Kapitel „3 Praktischer Teil“) sichtbar gemacht. Theoretische Standpunkte werden mit subjektiven Blickwinkeln in einen Dialog gebracht.

Eine der Aufgaben, die sich diese Arbeit stellt ist, ausschnittsweise einen Blick auf die Realität zu werfen und zu sehen, wie sehr oder ob überhaupt theoretische und gelebte Konzepte übereinstimmen. Ich gehe davon aus, dass im täglichen Leben eine praktikable Möglichkeit des Umgangs zwischen MuslimInnen und ChristInnen, aber auch nicht religiös definierten Menschen entstanden ist und weiter neu entsteht. Die Frage ist, auf welchen gemeinsamen Nenner sich ChristInnen, MuslimInnen und „säkulare“ Personen (solche, die sich keiner bestimmten Religion zugehörig fühlen, die sich aber als religiös betrachten, oder auch solche, die agnostisch oder atheistisch argumentieren), einigen können.

## **1.2 Verschiedene Perspektiven und Standpunkte in der aktuellen Toleranz-Debatte (fokussiert auf Christentum und Islam in Europa)**

Die europäischen Diskussionen und die praktischen Probleme im Zusammenhang mit Integration machen das Thema brisant und es ist nicht einfach, in den auf allen Seiten hochgeschaukelten emotionalen Wogen Boden unter die Füße zu bekommen. Seit Anfang 2011 kommt es zu umfassenden Veränderungen im Nahen Osten, die das relativ eindimensionale Bild des Westens vom Islam in Frage stellen. Durch die Freiheits- und Demokratiebestrebungen von weiten Teilen der islamischen Welt wird auch die europäische Auseinandersetzung gewandelt; es geht nicht länger um die Frage, *ob* MuslimInnen mit und in einer Demokratie zurechtkommen, sondern darum, *dass* sie es tun.

Die europäische Situation kann kurz folgendermaßen umrissen werden: Erstens wächst die muslimische Bevölkerung in europäischen Ländern (in Österreich leben etwa 4–500.000 MuslimInnen; sie stellen die zweitgrößte Religionsgemeinschaft dar). Zweitens ist das allgemeine Bild des Islam von terroristischen Aktionen radikaler MuslimInnen, sowie Zwangsverheiratungen oder Ehrenmorden geprägt. Drittens lassen radikale IslamistInnen kein gutes Haar am Westen, und viertens wettern in fast allen europäischen Ländern bestimmte PolitikerInnen (und Teile der Bevölkerung) gegen „die Religion, die Terror legitimiert“ und warnen vor einer „schleichenden Islamisierung“. Fünftens müssen sich „die ganz normalen Leute“ (MuslimInnen wie NichtmuslimInnen) von all diesen Aktionen und Aussagen distanzieren.

Auf der einen Seite sind also radikale MuslimInnen für das Ausufern (vermeintlich) religiöser Gefühle verantwortlich, auf der anderen Seite steht übertriebenes Nationalbewusstsein und die Konstruktion einer neuen christlichen Identität (siehe H. C. Strache). Es kommt im Zuge von Globalisierung und Migration zunehmend eine religiöse Dimension und Auseinandersetzung ins Spiel, die in diesem Zusammenhang relativ neu ist und deren Intensität oft sehr erstaunt. Die religiöse Identität ist für MuslimInnen von großer Bedeutung und gewinnt auch auf Seiten der ChristInnen (oder solcher Personen, deren Christ-Sein sich über die erstarkende religiöse Identität der MuslimInnen erst konstituiert) an Bedeutung.

Die Abwehrhaltung der EuropäerInnen wird u. a. im Minarettverbot der Schweiz (Herbst 2009) sowie den Wahlergebnissen in den Niederlanden anschaulich, wo die rechtspopulistische islam- und ausländerfeindliche Partei PVV ihre Stimmen verdoppeln konnte, ebenso wie die FPÖ bei der Wien-Wahl im Oktober 2010 und die „Wahren Finnen“ im April 2011. Auch das geplante islamische Kulturzentrum in Wien Floridsdorf und die Reaktionen darauf machen die heikle Situation deutlich. Der Islam wird zum Feindbild gemacht und die Islamgegner stilisieren sich dabei teilweise plakativ zu ChristInnen. Immer mehr geraten ganze Gemeinschaften (besonders religiöse) in Ablehnungspositionen. Probleme entstehen dann nicht nur aus individuellen Anlässen sondern aus der Tatsache, dass man der einen oder anderen Religionsgemeinschaft angehört oder nicht, oder einfach „westlich“ ist.

Hier stellen sich einerseits Fragen nach der Kompatibilität unterschiedlicher religiöser und kultureller Systeme. Zugleich muss hinterfragt werden, inwiefern gewisse abgelehnte Praktiken ihre Wurzeln tatsächlich in der Religion haben. Im Grunde sollten unterschiedliche Religionen und „Lebensentwürfe“ (Reemtsma 2008, 30) in einem säkularen Staat im 21. Jahrhundert kein Problem darstellen. Trotzdem ist überall in Europa die Angst vor Islamismus, Terrorismus und dem Untergang der eigenen Kultur (wohlgemerkt sowohl der islamisch als auch der christlich geprägten) anzutreffen. Aus einem grundsätzlichen Unverständnis auf beiden Seiten entstehen viele Vorurteile, die Religion bildet dabei nicht den ersten Konfliktpunkt (obwohl sie vorgeschoben wird).

Der Konflikt im Zusammenhang mit Islam und Westen beruht nicht in erster Linie auf religiösen Differenzen, sondern eher auf politischen. Aus islamischer Sicht ist das größere Problem die westliche Kultur mit ihren wirtschaftlichen und kapitalistischen Interessen sowie ihrer „Ungläubigkeit“. Einige sehen aber auch in der christlichen Trinität Angriffspunkte (Verdacht oder Vorwurf des Polytheismus). Aus westlicher Perspektive birgt vor allem der politische, radikale Islam eine Gefahr.

Wahrscheinlich geht es jetzt, wie schon zu Zeiten als sich das Christentum erst als eigene Religion abgrenzte, um das Spannungsverhältnis zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“ (Speyer 1996, 93). Für die Spannungen, die es gibt, kann nicht eine Seite allein verantwortlich gemacht werden. Es ist eine Realität, dass MuslimInnen Teile der westlichen Lebensweise in Frage stellen (Kapitalismus und Ungläubigkeit), und dass unter-

schiedliche Lesarten des Korans (sowohl friedliche als auch radikale MuslimInnen begründen ihre Ansichten mit Koransuren) möglich sind. Es macht jedoch keinen Sinn, sich auf die negative Auslegung zu fixieren. Damit stützt man nur, was man eigentlich verhindern will. Weltweit treten immer mehr MuslimInnen gegen die radikale und gewaltbereite Interpretation des Korans ein. Diesen Stimmen gilt es, mehr Gehör zu schenken.

Neben allen negativen Berichten ist auch zu registrieren, dass von vielen Seiten versucht wird, Toleranz in den unterschiedlichsten Begründungen und Möglichkeiten aufzuzeigen. Dies erscheint in Anbetracht der gegenwärtigen Situation einer tendenziell multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft sinnvoll und zeigt auf Seiten derer, die sich dafür engagieren, die Bereitschaft dazu. Das drückt sich z. B. in Aktionen wie „Tanz die Toleranz“ der youngCaritas (2007 ins Leben gerufen) aus, oder der großen Fotoaktion „Toleranz hat viele Gesichter“ (2009), bei der mehr als 14.000 Portraitfotos auf zwei Hochhäuser in Wien projiziert wurden. Als ein Zeichen für Humanität und Toleranz sowie gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit. MuslimInnen ihrerseits engagieren sich ebenfalls für eine Verständigung mit der nichtmuslimischen Bevölkerung, indem sie beispielsweise „Tage der offenen Moschee“ organisieren, wo Informationen abseits der Negativschlagzeilen gegeben werden.

### **1.3 Grundlagen und Möglichkeiten für Toleranz in Österreich**

In Österreich sind auf struktureller Ebene alle grundlegenden Notwendigkeiten zu einem funktionierenden multireligiösen und multikulturellen Leben gegeben: Es gilt die Religions- und Gewissensfreiheit und darüber hinaus ist der Islam in Österreich seit 1912 eine anerkannte Religionsgemeinschaft, was eine umfassende Freiheit bezüglich der Kultusausübung und Verwaltung mit sich bringt<sup>1</sup>. Die Voraussetzung für ein friedliches Leben ist in Österreich die Anerkennung der Staatsform und der Verfassung durch alle Beteiligten. Der parlamentarisch-demokratische Staat schafft die rechtlichen Bedin-

---

<sup>1</sup> Artikel 14 und 15 Staatsgrundgesetz, Quelle

gungen für Toleranz (Preul 2005, 465–466). In Österreich gelten Religions- und Weltanschauungsfreiheit, die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen ermöglichen, im selben Staat nebeneinander zu existieren.

Religionsfreiheit kann es aber nur da geben, wo es keine Staatskirche oder Staatsreligion gibt – sprich: Nur in einer säkularen demokratischen Staatsform ist eine umfassende freie Religionsausübung, Meinungsfreiheit und Gewissensfreiheit umsetzbar.<sup>2</sup> Mit Ednan Aslan gesprochen: „Säkularismus sichert die Zukunft der Religionen“ (Aslan 2008, 230). Die Freiheiten sind so weit möglich, als niemand zu Schaden oder mit der Verfassung und dem Gesetz in Konflikt kommt. Werden Gesetze oder „die guten Sitten“ verletzt, kann und muss der Staat eingreifen, um die Ordnung zu wahren. So wie Toleranz nicht bedeutet, dass jeder tut, was er will, und keinen kümmert’s, so bedeutet auch Freiheit nicht, dass alles erlaubt ist.

Österreich ist auch den Menschenrechten verpflichtet, die im Grunde dafür sorgen, dass gemäß dem Egalitätsprinzip alle Menschen gleich behandelt werden<sup>3</sup>. Können staatliche Gesetze und die Menschenrechte die gemeinsame Basis bilden, auf der die Toleranz aller beteiligten Positionen aufbaut? Es wäre vermutlich eine Möglichkeit der „Respektkonzeption“, die Rainer Forst (Forst 2008, 139 und Kapitel „1.4 Begriffsklärung“) beschreibt. Für Österreich gesehen ist diese Art der Toleranz auf Grundlage der auf alle anzuwendenden und für alle gleichermaßen einzuhaltenden Gesetze, Rechte und Pflichten inklusive der Möglichkeiten, sich innerhalb dieses Rahmens frei zu bewegen, eine gute Ausgangsbasis. Man kann also festhalten, dass von staatlicher Seite aus die Grundlagen für ein tolerantes Mit- bzw. Nebeneinander gegeben sind.

---

<sup>2</sup> Den Fragen nach den Möglichkeiten einer „säkularen“ Gesellschaft kann nur separat nachgegangen werden, für diese Arbeit genügt die per definitionem säkulare Staatsform Österreichs. Die Säkularisierung hat sich im christlichen Kontext seit dem 16. Jahrhundert entwickelt und ist deshalb nicht ganz getrennt von der Kirche zu betrachten. Mittlerweile hat sich aber soweit ein säkulares Wertesystem (Menschenrechte usw.) herausgebildet, das zwar sicher seine Wurzeln im christlichen Denken hat, heute aber durchaus auch alleine Standkraft hat.

<sup>3</sup> Für diese Arbeit wird der Idealfall einer wirklichen Gleichbehandlung aller Menschen angenommen, trotz mancherorts geäußerter Zweifel.

## 1.4 Begriffsklärung

Es gibt eine Reihe unterschiedlicher Blickwinkel, aus denen über Toleranz gesprochen werden kann: rechtliche, medizinische, politische, religiöse etc. Das bedeutet, dass kein einheitliches Verständnis in den unterschiedlichen Gebieten besteht. In dieser Arbeit geht es allein um eine religionswissenschaftliche Definition des Begriffs. Es muss bemerkt werden, dass Toleranz leider, zumindest was die lexikalischen Einträge betrifft, noch keine selbstverständliche Kategorie der Religionswissenschaft ist. So findet sich im „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ aus dem Jahr 1988 kein Eintrag zur Toleranz, in der „Encyclopedia of Religion“ von Mircea Eliade aus dem Jahr 1987 und in der Neuauflage von Lindsay Jones 2005 auch nicht.

Nur im „Metzler Lexikon Religion“ (2000) und in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG, 2005) finden sich religionswissenschaftliche Beiträge zur Toleranz, wobei sich der Beitrag in der RGG auf den Toleranzartikel in der „Theologischen Realenzyklopädie“ (TRE) bezieht („Toleranz, III. Religionsgeschichtlich“). Mit Religionsgeschichte wurde die frühe Religionswissenschaft bezeichnet, später wurde das Fach in *Historische Religionswissenschaft* und *Vergleichend-Systematische Religionswissenschaft* gegliedert. Immer stärker zeigt sich auch das Desiderat einer *Angewandten Religionswissenschaft* (Figl 2003, 42, Yousefi 2003, 215 f. oder Udo Tworuschka, der lieber von praktischer Religionswissenschaft spricht<sup>4</sup>), zu der sich diese Diplomarbeit zählt.

Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser, der den Toleranzartikel im Metzler Lexikon verfasste, zeichnet ein relativ nüchternes Bild der Toleranz, indem er sagt, dass Religionen grundsätzlich weder friedlich noch tolerant sind (Zinser 2000, 514). Er fügt aber an, dass „[...] der Grundsatz der Toleranz auch aus innerreligiösen Auseinandersetzungen hervorgegangen ist“, und dass die Religionen heutzutage dadurch, dass sie seit der Aufklärung „Privatsache“ sind, zu Verkündern von Toleranz werden können (Zinser 2000, 514).

---

<sup>4</sup> U. a. in seinem Buch „Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf“ Stuttgart, UTB, 2008)

Die Wortbedeutung von „tolerare“ ist „dulden“. Es ist aber eine Beigeschmackssache, ob dieses Dulden negativ oder positiv besetzt wird. Man kann „Duldung“ als „das geduldige Ertragen und Erleiden unabänderlicher moralischer und physischer Übel“ (Ohse 2005,461) ansehen, dann hat das „tolerare“ einen sehr negativen Beigeschmack. Unter solch unangenehmen Vorzeichen lässt sich schlecht für Toleranz werben. Versteht man aber den Beigeschmack von „dulden“ als „etwas anders sein zu lassen ohne es gleich für falsch zu erklären“, dann wird der Blick offen.

Diese offeneren und nicht verurteilende Position macht den Unterschied. Was die allgemeine Situation in Österreich betrifft, lässt sich sagen, Toleranz ist, Menschen mit anderem „Lebensentwurf“ (Reemtsma 2008, 30) auch ihre Existenzberechtigung zuzugestehen. Aus religionswissenschaftlicher Sicht zentral erscheint die Feststellung: „Toleranz bedarf der Einsicht in die Irrtumsfähigkeit und Grenze menschlicher (Glaubens-)Erkenntnis, Intoleranz verweigert diese Einsicht“ (Dehn 2005,459). Zinser geht ebenfalls auf die Möglichkeit des Irrtums ein, weshalb „andere Auffassungen zumindest im öffentlichen Bereich zu ertragen sind“ (Zinser 2000, 513).

Religionswissenschaftlich können nach Ulrich Dehn (RGG) und Peter Gerlitz (TRE) insgesamt zehn verschiedene Toleranzformen unterschieden werden. Wie von Gerlitz betont, handelt es sich dabei um keine endgültigen Typologien, sondern um „heuristische Grundstrukturen“ (Gerlitz 2002, 669):

„1. elektizistische Toleranz (das Gute in jeder Religion wählen), 2. synkretistische Toleranz (mit 1. verwandt), 3. dialogische Toleranz (gesprächsweise Klärung der Glaubensformen, vgl. Ringparabel [G .E. Lessing]), 4. rationale Toleranz (gegenseitige Anerkennung aus Vernunftgründen), 5. partielle Toleranz (Islam [...]), 6. Toleranz als Frucht von Konversion (Kaiser Asoka, 3. Jh. v. Chr.), 7. pragmatische Toleranz (aus politischen Gründen, nur bis zum Erreichen des gemeinsamen Ziels), 8. tribale Toleranz, 9. ethische Toleranz („Weltethos“ – Toleranz unter Berufung auf gemeinsames Humanum), 10. Quasitoleranz (interreligiöse Gespräche, mit dem Ziel, die Überlegenheit der eigenen Rel. zu beweisen, vgl. Abaelard, Nikolaus von Kues)“ (Dehn 2005, 459, Abkürzungen ausgeschrieben v. N. G.).

Anzustreben sind in unserer pluralen Gesellschaft nach der oben zitierten Einteilung 1. eine rationale Toleranz, die durch den Gebrauch des menschlichen Verstands einsetzt, weil Toleranz zwar kein Allheilmittel gegen Probleme, aber doch eindeutig der bessere Weg ist. „Toleranz ist jedenfalls das entschieden kleinere Übel im Vergleich zu den Auswüchsen der Intoleranz“ (Preul 2005, 468). Andere Menschen und Lebensformen aus Vernunftgründen anerkennen zu *wollen* bildet eine gute Basis auch für die nächsten beiden anzustrebenden Toleranzformen: 2. ethische (humanistische), also menschliche und 3. dialogische Toleranz (interreligiöser Dialog). Auf der Grundlage einer prinzipiellen zwischenmenschlichen Anerkennung ist es möglich, sich über das alle Menschen einende Menschsein zu verständigen. Darauf aufbauend kann im interreligiösen Dialog zu Glaubensfragen kommuniziert werden.

In dieser Arbeit wird einerseits nach struktureller Toleranz gefragt und andererseits danach, wie man als Mensch (mit oder ohne religiösem Hintergrund) tolerante Haltungen einnehmen kann. Dass dies heute möglich ist, ist hauptsächlich als „Kind der Zeit“ erfassbar. Die Geschichte der Menschheit hat sich etappenweise so entwickelt, dass für uns heute Dinge selbstverständlich sind, die in der Vergangenheit mit viel Anstrengung und oft von einzelnen Personen errungen wurden. Man hat heute ein weitgehend selbstverständliches Bewusstsein beispielsweise von den Menschenrechten, den zentralen Aussagen der Französischen Revolution, dem Gedankengut der Aufklärung oder der nachhaltigen Friedensmission Mahatma Gandhis.

Heutige ethische Werte sind aus einer langen Entwicklung entstanden und sicher ist von Beginn an die Religion (nicht im Speziellen, doch im Allgemeinen) diejenige, die diese ethischen Werte vermittelt hat. Mit der Erhebung der Menschenrechte in staatliche Verfassungen haben diese ursprünglich nur von Religionen vertretenen Werte auch außerhalb der Religion Fuß gefasst.

Toleranz ist zu einem guten Teil nötig, um Frieden zu erzeugen und zu erhalten. Der Toleranz zugrunde liegen eine Fähigkeit und eine Bereitschaft zur Besinnung, die den Menschen davon abhält, sich unmenschlich zu verhalten. Sie ist vernünftig und evolutionär begründbar. Die Grundlage dafür wird hier mit der sich an die Allgemeinheit richtenden Forderung nach einem ethisch korrekten Verhalten angenommen. Ethisch korrektes Verhalten ist für jeden Menschen erreichbar, ob religiös oder nicht. Jeder



Mensch sollte sich schon allein aus Vernunftgründen darauf besinnen, was einer Koexistenz unterschiedlicher Lebensformen förderlich ist.

Ram Adhar Mall erstellt vier Punkte zur Definition von Toleranz. Er sieht darin eine Haltung, „[...] die erstens von dem Primat der Fragen vor den Antworten ausgeht und diese anerkennt, zweitens die unterschiedlichen Zugänge zur Lösung als gleichrangig ansieht, drittens die kulturelle Sedimentiertheit der Zugänge, einschließlich des eigenen, einsieht und so viertens die Gesinnung der Toleranz mit der Anerkennung verbindet. Die Tugend der Toleranz ist nicht *sui generis* da, sie ist eine abgeleitete Tugend. Sie ergibt sich aus der Einsicht in die Begrenztheit des je eigenen Zugangs. Erkenntnistheoretischer Pluralismus und Bescheidenheit gehen Hand in Hand“ (Mall 2003a, 9).

Die Zeit der Toleranz als bloßes „dulden“, eventuell noch mit Herablassung oder Machtgefühlen verbunden, ist vorbei, der Begriff hat sich gewandelt und ist in dieser Form obsolet geworden. Was Goethe einst einleitete, indem er meinte, Toleranz sei nur als vorübergehende Gesinnung zu sehen und müsse in Anerkennung münden, denn dulden hieße beleidigen, wird nach und nach wirklich. Heute ist man vorsichtiger geworden mit Aussagen über die Wahrheit oder den Irrtum. Das führt zu einem „bescheidenen Umgang mit der eigenen Überzeugung und zu einer respektvollen Haltung gegenüber anderen Auffassungen“ (Poya 2003, 9).

Zwar nicht aus der explizit religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Toleranz aber unverzichtbar ist die von Rainer Forst angestellte Überlegung zur Reziprozität der Toleranz. Ihm zufolge reicht Toleranz alleine nicht (zumal sie meist Sache der Mehrheit gegenüber einer Minderheit ist), es bedarf zusätzlich gemäß der „Respektkonzeption“<sup>5</sup> der Wechselseitigkeit. Dieser Aspekt ist für die religionswissenschaftliche Perspektive von großer Bedeutung. Die Wechselseitigkeit stellt eine wesentliche Komponente zum Gelingen eines toleranten Lebens dar. Einseitige Toleranz ist heute nicht

---

<sup>5</sup> „Tolerant zu sein heißt dann, dass man die religiösen Überzeugungen und kulturellen Praktiken anderer, mit denen man keinesfalls übereinstimmt, toleriert, sofern ein Konsens darüber besteht, auf welcher Grundlage und mit welchen Grenzen dies *wechselseitig* geschieht – nämlich auf der Basis von Normen, die von allen Parteien als akzeptabel eingesehen werden können. Diese Vorstellung von Toleranz nenne ich *Respektkonzeption*, da sie die Achtung für andere als rechtlich und politisch Gleichgestellte impliziert, mit denen man dennoch in zentralen Fragen des Guten nicht übereinstimmt.“ (Forst 2008, 139f).

(mehr) ausreichend. Konkret für unsere Situation bedeutet Toleranz einen Appell an alle: ChristInnen, MuslimInnen, andere Religionsgemeinschaften, Menschen ohne Bekenntnis sowie alle anderen Gruppierungen.

Zusammenfassend lässt sich bezüglich der Begriffsbestimmung von Toleranz für diese Arbeit sagen: Toleranz wird als *positiv besetzte Einstellung* betrachtet, die Andere anders sein lässt, ohne zu verurteilen, zugleich aber den eigenen Standpunkt kennt. Sie ist aus der Vernunft begründbar, *für ein friedliches Zusammenleben nötig* und beruht *unbedingt auf Gegenseitigkeit*. Toleranz wird als mit Respekt und Anerkennung verwandt erachtet beziehungsweise sie ist der erste Schritt zu ihnen. „...die eigentliche Bewährungsprobe von tolerantem Denken und Handeln besteht doch wohl darin, das mit der eigenen Überzeugung sachlich Unvereinbare ohne den Gestus der Herablassung (zu) dulden [...]“ (Preul 2005, 467).

## 2 Theoretischer Teil

*Die Konzeption einer [...] interkulturell und interreligiös orientierten Religionswissenschaft geht von der zentralen Bedeutung und Bedeutsamkeit der Toleranz in Verbindung mit Anerkennung und Gewaltlosigkeit (Ahimsa) aus und zielt auf eine Zusammenarbeit der Religionen für einen Weltfrieden, der heute so nottut.*

*Ram Adhar Mall 2003*

### 2.1 Geschichtlicher Abriss

*Through the centuries, the history of peoples is but a lesson in mutual tolerance.*

*Emile Zola*

Es muss betont werden, dass beim Thema Toleranz, wie es hier bearbeitet wird, vor allem die europäischen Entwicklungen zu Wort kommen, die anfänglich untrennbar mit den Entwicklungen des Christentums verbunden sind (siehe Kapitel „2.3 Toleranz im Christentum“). Weltweit gab es bereits Toleranz in verschiedenen Ausformungen schon früh und immer wieder in der Geschichte. Oft werden als frühe Beispiele inhaltlicher Toleranz (zur Bedeutung von inhaltlicher Toleranz siehe Kapitel „2.2 Überblick über die wichtigsten religionswissenschaftlichen Beiträge zum Thema Toleranz aus vergleichend-systematischer Perspektive“) der persische König Kyros (etwa 559–529 v. Chr.), der indische Kaiser Ashoka (um 321–297 v. Chr.) und Friedrich der Große (1712–1786) angeführt (z. B. Waldmann-Fischer 2003, 152; Dehn 2005, 459). Durch diese Beispiele ist erwiesen, dass Toleranz zu jeder Zeit zumindest in gewissem Maß möglich war.

Das was heute selbstverständlich im Großteil der westlichen Welt gilt, z. B. die Menschenrechte, hat eine lange Geschichte. Sie vollständig nachzuzeichnen ist hier nicht möglich, aber einige Eckdaten können hervorgehoben werden. Immer wieder gab es historische Perioden, in denen die friedliche und kulturell dynamische Koexistenz unterschiedlicher Religionen und Ethnien möglich war. Als ein Beispiel gilt das maurische Spanien, wo etwa zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert JüdInnen und ChristInnen von

den islamischen HerrscherInnen Religionsfreiheit gewährt wurde, aber auch Istanbul, das als erste multikulturelle Welthauptstadt gilt.

Toleranz, wie wir sie heute verstehen, entstand in Europa im Zuge der konfessionellen Bürgerkriege, war damals also auf Religion beschränkt (Welsen 2003, 101). Ab der europäischen Aufklärung erhielt Toleranz langsam eine erweiterte Bedeutung. Zwar nicht in einem religionswissenschaftlichen Sinn (weil es die Religionswissenschaft damals noch nicht als Fach gab), aber jedenfalls als wichtige Impulse zum Thema Toleranz sind die Gedanken der frühen neuzeitlichen Aufklärer zu sehen. Besonders die des Franzosen Pierre Bayle (1647–1706). Er befasste sich bereits damals mit Fragen zur Toleranz und war der erste europäische Denker, der dem Menschen an sich eine moralische Fähigkeit zugestand, die (auch) außerhalb von Religion und Glaube lag (Kronauer 2005, 465).

Bayle setzte dabei auf die Vernunft, die es ermöglicht, „die Prinzipien der theoretischen und praktischen Vernunft einzusehen und entsprechend zu handeln“ (Kronauer 2005, 465). Ausdrücklich sind hier „Gläubige aller Art“ (Kronauer 2005, 465) sowie Atheisten mit einbezogen. Ulrich Kronauer formuliert es so: „Auf der gemeinsamen Grundlage der Vernunft kann eine Toleranz konzipiert werden, infolge derer sich die Menschen gegenseitig respektieren [...]“ (Kronauer 2005, 465). Hier setzt das Toleranzverständnis für diese Arbeit an.

Bayle traf eine Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, wonach der Glaube als „übervernünftig“ anzusehen ist, da er rational weder eindeutig zu bestätigen noch eindeutig zu widerlegen ist (Forst 2008, 144). „Der vernünftige Glaube stellt sich somit als toleranter nicht in Frage, weiß aber, dass er ein Glaube ist, und sieht ein, dass die endliche menschliche Vernunft an ihm festhalten, ihn aber nicht als letztlich wahr (und andere als falsch) beweisen kann. Glaube und Vernunft gehen so ein friedvolles (wenn auch spannungsreiches) Verhältnis ein“ (Forst 2008, 144).

Ebenfalls etwa ab dem 16. Jahrhundert gab es Tendenzen, den Staat als eigenständigen (souveränen), von der Kirche getrennten Apparat zu fordern, der die Religionen „nach Maßgabe des Friedens und der Ordnung“ quasi beaufsichtigt; so etwa bei Hugo Grotius (1583–1645) (Ohse, 2005, 464). John Locke betrachtete im 17. Jahrhundert die Aufga-

ben von Staat und Religion als grundsätzlich von einander getrennt: Der Staat sei für die irdische Wohlfahrt zuständig, religiöse Gemeinschaften für das Seelenheil. Beide hätten im jeweils anderen Bereich keine Kompetenz. Auch gebe es keine universale Schiedsinstanz für religiöse Wahrheitsansprüche, verschiedene religiöse Gemeinschaften und Religionen müssten einander daher tolerieren. (Ohse 2005, 461-464).

Dass für uns heute die Gleichwertigkeit der Menschen und eine prinzipielle Gleichstellung von Frauen und Männern und Ethnien relativ selbstverständlich<sup>6</sup> ist, begann sich mit den aufklärerischen Ansätzen Bayles, Voltaires, Kants, Lockes, Rousseaus, Humes u. a. zu formieren. In den Forderungen der französischen Revolution Ende des 18. Jahrhunderts nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gewannen die bislang theoretischen Ausführungen den Bezug zur „breiten Masse“. Die Menschen erkannten den Wert des Individuums, ihren eigenen Wert, auf dem zu bestehen unumgänglich wurde und für den es sich zu kämpfen lohnte. Dies zeigt sich aktuell auch an den Bestrebungen der Ägypter, friedlich für ihre Belange zu kämpfen. Der Wille zur Mitbestimmung, zur Freiheit und zur sozialen Gerechtigkeit lässt sich nicht mehr unterdrücken.

Wichtiger Wegbereiter für Frieden, Gleichheit und Toleranz war Mahatma Gandhi, der durch seinen sehr persönlichen Einsatz zeigte, welche hohen Werte er vertrat. Mit ihm können auch Martin Luther King und Nelson Mandela genannt werden, die ebenso mit dem Einsatz ihrer ganzen Person für Gleichheit, die Menschenrechte und Frieden gearbeitet haben. Alles, was diese drei Menschen erreicht haben, haben sie gewaltlos erreicht. Das 20. Jahrhundert kann in Europa (nach einer langen Zeit der Diktaturen, des Dogmas und der Ideologien), eine nie dagewesene Umkehr aufweisen, die es (angesichts intoleranter und nationalistischer Tendenzen) zu bewahren gilt. Neben Gandhi, Mandela, King sowie auch bis in die Gegenwart der Dalai Lama haben diverse Protestbewegungen und zivilgesellschaftliche Gruppierungen einen Aufbruch zur Toleranz mitgeprägt.

---

<sup>6</sup> Zu den Problemen bezüglich einer wirklichen Gleichbehandlung aller Menschen in der Praxis kann hier nicht Stellung genommen werden. Im Vergleich zur Geschichte hat doch ein Bewusstsein soweit um sich gegriffen, dass zumindest auf der theoretischen Ebene von einer Gleichheit aller gesprochen werden kann.

Im 16., 17., 18. und 19. Jahrhundert ging es vor allem darum, katholische gegen lutheranische Ansichten zu stellen bzw. den einen oder anderen als KetzerIn oder HäretikerIn zu entlarven. Wer den rechten Glauben hatte, das war das Thema. Man spricht im heutigen Europa nicht mehr von KetzerInnen und HäretikerInnen, die dem Christentum entgegenstehen, es sind andere Religionen, mit denen man konfrontiert ist. Allen voran ist es heute der Islam, der dem Christentum, aber auch der so genannten säkularen Welt gegenüber steht und in abgewandelter Weise die Frage nach der „Rechtgläubigkeit“ stellt.

Nun ist es heutzutage aber gerade in Bezug auf Toleranz notwendig, auch auf außerreligiöse Lebensentwürfe wenigstens kurz einzugehen. Mit Peter Welsen kann man heute, zumindest was die demokratischen, von der westlichen Kultur geprägten Staaten betrifft, von Toleranz als einer Einstellung und einem Verhalten gegenüber Individuen und Gruppen sprechen, „[...] die sich in geschlechtlicher, kultureller, nationaler, politischer, religiöser, sozialer oder weltanschaulicher Hinsicht von einem selbst unterscheiden“ (Welsen 2003, 101). Im Sinne Pierre Bayles wird von einer menschlichen Grundfähigkeit ausgegangen, die allen Menschen zugänglich ist, ob sie sich zu einer Religion bekennen oder nicht. Die Frage, ob Religion ethisches Verhalten fördert, erleichtert, bedingt oder nicht, ist gesondert zu betrachten. Es liegt aber die Vermutung nahe, dass ursprünglich religiöse Werte im Lauf der Geschichte in Form von Verfassungsbestimmungen (z. B. Menschenrechte) in vielen Staaten verankert wurden und durch die Trennung von Staat und Religion eigenständig bestehen können.

Die rein religiöse Toleranz ist aber auch heute noch von zentraler Bedeutung, wenn man die Auswirkungen der intoleranten Vorgehensweise fundamentalistischer religiöser Organisationen ins Blickfeld zieht. Welsen nennt als Beispiele das katholische Opus Dei, die Scientology Church und islamische FundamentalistInnen (Welsen 2003, 101 f.). Ein gemeinsames Merkmal dieser drei Beispiele ist wohl, dass dem Individuum kein Wert beigemessen wird. Das gerade ist aber einer der Gründe für die Intoleranz, die bis zur aktiven, gewalttätigen Bekämpfung Anderer reichen kann.

Aktuell ist die Zeit für eine Besinnung auf die mitmenschliche Toleranz erneut reif und, wie zu hoffen ist, kann dies heute fortschrittlicher und umfangreicher erfolgen als zu früherer Zeit. Mit Richard Friedli gilt es, die friedensstiftenden Funktionen der Religio-

nen in den Vordergrund zu stellen, nachdem in der letzten Zeit fast ausschließlich die konfliktstiftenden Elemente der Religionen hervortraten (Friedli 2003, 12) Und Ram Adhar Mall erinnert an die Menschlichkeit, indem er schlicht für die Einsicht eintritt, dass wir alle Menschen sind (Mall 2003a, 23). Auf dieses verbindungsstiftende Element der Menschlichkeit baut auch diese Arbeit auf.

## **2.2 Überblick über die wichtigsten religionswissenschaftlichen Beiträge zum Thema Toleranz aus vergleichend-systematischer Perspektive**

Die „multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft“ existiert nicht erst seit vorgestern, trotzdem ist erst in den vergangenen zwei bis drei Jahrzehnten das Bedürfnis und die Notwendigkeit entstanden, sich mit den vielen verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen im eigenen Umfeld näher zu beschäftigen. Vor allem deswegen, weil neue Generationen von Menschen mit Migrationshintergrund herangewachsen sind, die eine eigene Identität aufbauen mussten und weiterhin müssen.

Der Philosoph Ram Adhar Mall meint, man müsse sich heute die „innere Kultur der Interkulturalität“ und Interreligiosität aneignen, damit eine echte multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft entstehen kann (Mall 2003b, 100). Unter Interreligiosität versteht er den Ethos, der alle Religionen verbindet (Mall 2003a, 27). Das ist für ihn der „Glaube an die Wahrheit des eigenen Weges“, gleichzeitig aber auch die Überzeugung, dass es auch noch andere Wege „zum Heil“ gibt. Interreligiosität bedeutet auch, dass die anderen Wege einem selbst zwar fremd sein können, jedoch mit dem Bewusstsein, dass fremd nicht gleichbedeutend mit falsch ist.

Ist eine Haltung von der Überzeugung getragen, dass nur die eigene Position die einzig wahre und richtige sein kann, kommt es zwangsläufig zu Konflikten. Dann müssen andere Ansichten abgelehnt und als falsch empfunden werden, dann entsteht ein eigentlich überhöhtes Selbstbewusstsein, das sich als wertvoller als sein Gegenüber einschätzt. Das ist eine Problematik für sich, die dann auftreten kann, wenn Positionen absolutistisch vertreten werden. Zugleich mit der Überschätzung des Eigenen sinkt der Wert des anderen Individuums. Was unterschiedliche Kulturen und Religionen betrifft,

entsteht so ein kollektives Bewusstsein von Zugehörigkeit, das gegen das Andere gestellt wird.

Zu Konflikt und Frieden forscht Richard Friedli, er formuliert ähnlich wie Mall ein ethisches Anliegen. Auch er fordert die Stärkung einer Ethik auf menschlicher Basis. Dazu greift er den Begriff der Konvivialität auf; diese sollte in der modernen Gesellschaft angestrebt werden. Konvivialität meint, einen ethischen Wert an die Stelle eines technischen Werts bzw. einen realisierten Wert an die Stelle eines materialisierten Werts zu setzen. Im Grunde geht es darum, einen „ethischen Fortschritt“ zu fördern, nicht bloß den technischen.

Friedlis Ansatz geht nun dahin, dass er in Bezug auf zwei unterschiedliche religiöse und/oder kulturelle Gruppen sagt, „Der moderne Lebensstil, wonach die interkulturelle Konvivialität gefördert werden soll, kann nicht durch ethnozentrische Konfrontation der beiden Rechts- und Pflichtentraditionen gefunden werden. Das konviviale Ergebnis hat vielmehr mit dem Neugewichten ihrer beiden zugrundeliegenden Lebensmitten und ihrer axiologischen Forderungen zu tun“ (Friedli 2003, 25).

Es braucht deswegen kein Standpunkt aufgegeben werden, lediglich muss das Bewusstsein und das Verständnis für die Existenz anderer Glaubensvorstellungen oder Lebensentwürfe erweitert werden. Etwas zu verstehen bedeutet nicht unbedingt, damit einverstanden zu sein (Mall 2003a, 23). Im Grunde geht es darum, sich seinem Menschsein in adäquater Weise zuzuwenden. So braucht es nach Mall „im heutigen Weltkontext ein hermeneutisches Modell, das die Einsicht ‚Wir alle sind Menschen‘ ernsternimmt als es je geschehen ist“ (Mall 2003a, 23).

Richard Friedli geht davon aus, dass die Konfliktstiftenden Elemente, die in der modernen multikulturellen Gesellschaft oft zu Problemen führen, innerhalb der jeweiligen „Lebensmitten“ bzw. in der „Tiefenkultur“ der Religionen und Kulturen liegen. Der Begriff „Lebensmitte“ stammt von Gustav Mensching, der als Wegebereiter für religiöse Toleranz gilt (Tworuschka, Vorwort zu Friedli 2003, 9). „Lebensmitte“ wird von Friedli definiert als Kosmologie + verborgenes omnipräsentes Wertsystem + kollektiv-kulturelles Gedächtnis (Friedli 2003, 53). Den Begriff „Tiefenkultur“ prägt Richard Friedli selbst. Als solches bezeichnet er das „nicht-formulierte Imaginäre“ (ebd. 33), das



politischen, religiösen, sozialen, kulturellen etc. Systemen innewohnt. Es sind das (im religiösen Kontext) die latent vorhandenen Annahmen über die Beschaffenheit von Gut und Böse, von Recht und Unrecht usw. Jedes System hat eine „Lebensmitte“ und „Tiefenkultur“.

Einer der Gründerväter der Religionswissenschaft, Gustav Mensching, erarbeitete in den 1950er Jahren *das* religionswissenschaftliche Standardwerk zur (religiösen) Toleranz. „Toleranz und Wahrheit in der Religion“ erschien erstmals 1955, ein zweites mal 1966, und 1996 wurde es wegen seiner ungebrochenen Aktualität und Relevanz von Udo Tworuschka unverändert (lediglich in einem Anhang kurz kommentiert) neu herausgegeben. Alles, was an Werken und Beiträgen zur Toleranz im Umfeld der Religionswissenschaft erarbeitet wurde und wird, stützt sich auf ihn. Mensching unterscheidet verschiedene Toleranzformen und deren Intoleranz-Pendant. Er nennt zwei Hauptformen, nämlich formale und inhaltliche Toleranz, die durch innere und äußere Toleranz ergänzt werden. Darüber hinaus beschreibt er extensive/intensive und exklusive/inklusive Erscheinungsformen der Religionen.

Die formale Toleranz gewährt zwar die freie Religionsausübung, interessiert sich aber nicht für Inhalte. Sie bleibt an der Oberfläche und setzt sich nicht mit den Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen der Religionen auseinander. Auf religiöser Ebene kann ein formal toleranter Standpunkt aber trotzdem von der alleinigen Richtigkeit seines Glaubens überzeugt sein (Mall 2003a, 45). Formale Toleranz übt z. B. auch der Staat, wenn er allen Bürgern die freie Religionsausübung gestattet.

Die inhaltliche Toleranz für die seit Mensching alle eintreten, die sich mit religiöser Toleranz beschäftigen, gesteht den anderen Religionen prinzipiell zu, dass auch in ihnen eine „Begegnung mit dem Heiligen“ (Mensching 1996, 43) möglich ist und nimmt die Vielfalt als göttlich wahr. Das heißt, sie setzt sich bis zu einem gewissen Grad auch mit den Inhalten anderer Zugänge auseinander. Mensching spricht sogar von inhaltlicher Toleranz als einer „Haltung höchster Anteilnahme“ (Mensching 1996, 43). Man muss diesen Anspruch als eine innere Haltung verstehen, die sich als eine grundsätzlich positive Einstellung anderen Menschen und deren Glaubens- oder Lebensentwürfen gegenüber zeigt. Eignet man sich eine solche an, lässt sich daraus die inhaltliche Toleranz ableiten, die sich auch im Alltag bemerkbar machen kann.

Die Haltung einer inhaltlichen Toleranz muss allerdings mit dem Vorhandensein eines eigenen Standpunkts verknüpft sein, damit erkannt werden kann, von welcher Warte aus und was toleriert wird. Denn, wie Mensching betont, entsteht die inhaltliche Toleranz keineswegs aus Indifferentismus und Gleichgültigkeit (Mensching 1996, 43), sondern: „Tolerant ist derjenige, der erstens seine eigene Position hat und zweitens der festen Überzeugung ist, daß es auch andere anzuerkennende, aber nicht unbedingt zu übernehmende Standpunkte gibt“ (Mall 2003a, 44).

Das negative Gegenstück zur formalen Toleranz ist die formale Intoleranz, die andere Religionen und Praktiken nicht zulässt, sondern sie unterdrückt. Dies geschieht unter Regimen, wo aus formalen Gründen nichts anderes geduldet wird, weil sonst die Einheit (z. B. eines Staatskirchenapparats) gestört werden würde. Schlimmer als die formale Intoleranz ist die inhaltliche Intoleranz. Denn sie kämpft nicht aus formalen (äußeren) Gründen gegen fremde Überzeugungen „sondern um der vermeintlichen Wahrheit willen“ (Mensching 1996, 44).

Für Mall, der an Mensching anknüpft und seine Positionen weiterführt, ist klar, dass es die inhaltliche Intoleranz sein muss, die im Namen Gottes Religionskriege führt (Mall 2003a, 45). Beispiele dafür gibt es aus der Vergangenheit und auch aus der Gegenwart genügend. Die Akteure haben sich verändert, der Beweggrund ist derselbe. Waren es im Mittelalter die Kreuzzüge der Katholiken, so sind es heute islamische Radikale und Extremisten, die gegen die „Ungläubigkeit“ kämpfen. Kombinationen der Toleranzformen sind verschieden möglich. Mensching nennt drei Verbindungen, die hauptsächlich auftreten: formale und inhaltliche Intoleranz, formale Toleranz mit inhaltlicher Intoleranz und formale Intoleranz mit inhaltlicher Toleranz (Mensching 1996, 44).

Darüber hinaus zieht er eine Trennlinie zwischen innerer und äußerer Toleranz bzw. Intoleranz. Innere Toleranz bezieht sich auf die Bereitschaft, innerhalb einer Konfession (Religion) einen Spielraum für Interpretationen und individuelle Auseinandersetzungen zuzulassen. Äußere Toleranz bezieht sich auf den Umgang mit anderen Konfessionen oder Religionen. Dabei sind wieder sowohl formale als auch inhaltliche Standpunkte möglich, ebenso wie verschiedene Kombinationen der beiden.

### **2.2.1 Begründungen für die natürliche Vielfalt von Religionen**

Es gibt viele verschiedene Religionen und religiöse Traditionen. Dazu zählen aus religionswissenschaftlicher Sicht, auf die gegenwärtige Welt bezogen, so genannte Ethnische Religionen, Shintoismus, Konfuzianismus, Daoismus, Hindu- Religionen, Jainismus, Buddhismus, Sikhismus, Zoroastrismus, Judentum, Christentum, Islam, und div. neue religiöse Bewegungen. Die Religionen vergangener Kulturen kommen noch hinzu (etwa zwölf an der Zahl – Figl 2003, 6). Mit dieser Auflistung will gezeigt werden, dass es sehr viele, sehr unterschiedliche Zugänge und Vorstellungen zu den „letzten Fragen“ gibt. Der Transzendenzbezug (der für die Definition von „Religion“ ausschlaggebend ist) wird auf vielfältige Weise hergestellt.

Setzt man sich für Toleranz ein, ergibt sich zwangsläufig die Annahme, dass auf verschiedenen Gebieten (Religion, Wissenschaft etc.) mehrere Deutungsmodelle existieren. Das wird auch sichtbar, wenn man sich die verschiedenen Erklärungen zur religiösen Pluralität ansieht. Für Gustav Mensching liegt eine der Begründungen für die Vielheit von Religionen in der Unterschiedlichkeit der Menschen. Die Menschen sind in ihren Vorstellungen und geistigen Möglichkeiten begrenzt, weshalb er zu dem Schluss kommt, dass darin eine Begründung für die verschiedenen Religionen liegt (Mensching 1996, 190). „Von hier aus gesehen ist sie (die Vielheit der Religionen, Anm.) der Ausdruck der Verschiedenartigkeit der Menschen und der Begrenztheit ihres Auffassungs- und Vorstellungsvermögens“ (Mensching 1996, 194).

Er führt aber dennoch alle noch so verschiedenen Religionen auf ein und denselben Ursprung zurück. Den Beweis dafür erbringt er durch die mystischen Erfahrungen der verschiedenen Religionen. Mystische Erfahrungen sind überall so ähnlich, dass die Vermutung nahe liegt, dass die religiöse Vielfalt zu ein und demselben Kernaussgangspunkt zurückführt. Mensching betrachtet die Mannigfaltigkeit der Religionen aber auch als Ausdruck und Beweis für die Lebensfülle der Gottheit.

Ram Adhar Mall knüpft an die Idee einer „philosophia perennis“ und der „religio perennis“ (Mall 2003a, 12 ff und 55) an, das Immerwährende in Philosophie und Religion. Dieser liegt die Annahme des menschlichen Strebens nach dem Begreifen der Welt sowie des Menschen als „homo religiosus“, des religiösen Menschen an sich, zugrunde

(Mall 2003a, 16). Mall führt aber ausdrücklich (wenn auch nicht aus eigener Überzeugung) auch die Möglichkeit nichtreligiöser Welterklärungsmodelle an (Mall 2003a, 15 f.). Es geht demnach nicht nur um die Vielfalt der Religionen, sondern auch um die Vielfalt der Welterklärungsmodelle.

„Man kann heute religiös sein, einen theistischen Glauben haben, um ein Mensch zu sein; man muß dies jedoch nicht“ (Mall 2003a, 15). „Die religio perennis lässt sowohl theistische als auch atheistische Auslegungen offen. Was jedoch beide Auslegungen verbindet, ist das ethisch-moralische Moment, das zum Wesen des Verständnisses von der religio perennis gehört“ (Mall 2003a, 17). Die Toleranz ist es, die Kommunikation und Dialog zwischen unterschiedlichen Religionen, Kulturen, Weltanschauungen und Philosophien ermöglicht (Mall 2003a, 9).

Geht man, wie Mall, von dieser religio perennis aus, so ist klar, dass jeder Mensch einen Anteil daran hat. Das öffnet die Türen zu einem bewussten Menschsein, in dem allein schon durch die Tatsache, dass wir alle Menschen sind, und dass uns das, bei aller Unterschiedlichkeit, verbindet, von einer toleranten Haltung ausgegangen werden kann. Toleranz ist etwas, das man anderen entgegenbringt, wenn man andere Einstellungen, Lebensformen und Meinungen zur Kenntnis nimmt und akzeptiert, dass sie von den eigenen abweichen. Tolerant zu sein bedeutet aber nicht, keinen Standpunkt zu haben und auch nicht, mit allem einverstanden zu sein. Die Kunst der Toleranz liegt darin, von den eigenen Vorstellungen abweichende Positionen zuzulassen. Die Palette der Abstufungen reicht dabei von Duldung über Respekt bis zur Werstschätzung (Preul, 2005, 467).

In Bezug auf Toleranz zwischen Religionen und Weltanschauungen geht es darum zu begreifen, dass mehrere verschiedene Welterklärungsmodelle zulässig sind und dass kein Absolutheitsanspruch erhoben werden kann. Ram Adhar Mall argumentiert dies mit der religio perennis, die sich nicht domestizieren lässt (Mall 2003a, 22) und weil die Vielfalt der Religionen als gottgewollt erachtet werden muss (Mensing 1996, 194 f.). Mall geht von dieser ewigen Religion aus, die sich in verschiedenen Gesichtern zeigt. Er wendet sich gegen jede Verabsolutierung und bezieht sich auf „[...] das verbindende Eine, das Vielheit zwar zulässt, aber auch Einheit ohne Einheitlichkeit stiftet. Es geht um die Hermeneutik des Einen mit vielen Namen“ (Mall 2003a, 23 f.).

Wichtig im Zusammenhang mit dieser Arbeit ist, dass hier mindestens zwei Seiten gefordert sind Toleranz zu üben: ChristInnen, MuslimInnen und „der Rest der Bevölkerung“. Hartmut Zinser (2000, 513) und Rainer Forst (2008, 135) zufolge handelt es sich beim Thema Toleranz meist um eine Haltung der Mehrheit gegenüber einer Minderheit. Für Wien würde das bedeuten, ChristInnen oder christlich geprägte sowie „säkulare“ Menschen könnten tolerant gegenüber MuslimInnen sein, die zahlenmäßig die kleinere Gruppe darstellen. Da im Islam aber auch Ansichten darüber existieren, was und wer zu tolerieren ist und was/wer nicht, und weil die Reziprozität der Toleranz einen wesentlichen Bestandteil der friedlichen Koexistenz darstellt, lässt sich allen Parteien die gleiche „Mündigkeit“ zuschreiben und von allen Seiten gleichermaßen Toleranz fordern.

### **2.2.2 Zu den Grenzen der Toleranz**

Es besteht Einigkeit unter den ReligionswissenschaftlerInnen, dass Toleranz Grenzen hat. Wo diese im Einzelfall liegen, „kann zwar im Prinzip, aber nicht prinzipiell im Voraus entschieden werden“ (Mall 2003a, 47). Gustav Mensching stellt ganz knapp fest, dass die Grenzen der Toleranz da liegen, wo die Intoleranz beginnt (Mensching 1996, 199). Auch Karl Popper argumentierte in diese Richtung (Dehn 2005, 459) und schloss in dem bekannten Zitat: "Im Namen der Toleranz sollten wir uns das Recht vorbehalten, die Intoleranz nicht zu tolerieren"<sup>7</sup>. Gibt es aber einen objektiven Wertmaßstab für diese Aussage? Wann beginnt die Intoleranz? Ulrich Dehn weist darauf hin, dass „das Urteil ‚Intoleranz‘ seinerseits schon ein Resultat von ‚Intoleranz‘ sein kann“ (Dehn 2005, 459, Abkürzungen ausgeschrieben v. N.G.) und deshalb überprüft werden muss.

Es geht darum, dass die Toleranz als Wert verteidigt werden muss, weil dieser Wert sonst durch die eigene Toleranz zu Schaden kommen kann und letztlich durch die Intoleranz zerstört wird (Mall 2003a, 46). Verteidigung der Toleranz hat verschiedene Gesichter, die von den friedlichen, gewaltfreien Protesten wie denen „[...] von Jesus, Gandhi und Martin Luther King, bis hin zu den gewalttätigen Auseinandersetzungen reichen [...]“ können (Mall 2003a, 46). Das heißt, auf einer inhaltlichen Toleranz im Sinne Menschings, die die Vielfalt der Religionen als natürlich empfindet, muss beharrt

---

<sup>7</sup> Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 1957, Bd. 1, 268

werden, weil sonst eine Pluralität nicht möglich ist. Würde Toleranz einfach alles tolerieren, würde ihre Existenz von kurzer Dauer sein, sie würde sich selbst ad absurdum führen. „Toleriere die Toleranten!“ sagt Mall (2003a, 46).

Betonen lässt sich, dass es Toleranz nur dort gibt, wo ein eigener Standpunkt existiert, von dem aus gehandelt wird. Toleranz verlangt nicht die „Preisgabe der eigenen Überzeugungen“ (Mensching 1996, 43) sondern die Akzeptanz, dass es mehrere verschiedene Möglichkeiten gibt. „Eine recht verstandene Toleranz plädiert für einen verbindlichen Pluralismus“ (Mall 2003a, 50). Die eigene Überzeugung ist natürlich für jeden persönlich absolut; daran wird sich auch nichts ändern, es wird nur dann zum Problem, wenn auf dieses Gefühl der eigenen Absolutheit ein allgemeiner Absolutheitsanspruch erhoben wird.

Wie erkennt man die Grenze der Toleranz? Eindeutig liegt die Sache, wenn Personen oder Dinge zu Schaden kommen, dann sind zugleich mehrere Grenzen überschritten; zumindest aber eine persönliche Grenze und wahrscheinlich eine gesetzliche. Nicht so eindeutig ist der Sachverhalt, wenn nicht direkt gewalttätige Handlungen getätigt werden, sondern wenn die Grenze so weit nach außen verlegt wird, dass schon durch den Lebensstil anderer Menschen eine Grenze als überschritten empfunden wird. Als Beispiel kann hier Extremismus aller Art gelten.

Radikalismus und Extremismus werden heute fast ausschließlich im Zusammenhang mit dem Islam genannt, es ist aber zu betonen, dass es auf vielen Ebenen und in vielen Bereichen Extremismus gibt, auch in allen anderen Religionen.<sup>8</sup> Nicht jede fundamentalistische Einstellung führt zwangsläufig in eine extremistische Haltung, und gottlob nur in Ausnahmefällen (etwa bei Bin Laden) zu Terrorismus, aber mit Intoleranz gehen sie alle Hand in Hand. Klargestellt muss auch werden, dass nicht „der Islam“ extremistisch und terroristisch ist, sondern (im Vergleich zur Gesamtzahl) wenige Menschen mit einem überhöhten Selbst- und Koranverständnis. Die Auswirkungen ihrer Handlungen

---

<sup>8</sup> Vgl. Six Clemens, Riesebrodt Martin, Haas Siegfried (Hg.) Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Innsbruck, Wien (u. a.), Studien-Verlag, 2004

sind fürchterlich, unmenschlich, und sie werden von hier lebenden MuslimInnen im Allgemeinen nicht gut geheißen und als falsches Koranverständnis ausgewiesen (siehe auch Transkription 2, 172–182). Die meisten Menschen wollen in Frieden leben, welche Religion sie haben macht dabei keinen Unterschied.

### 2.2.3 Intoleranz

Intoleranz ist die Überzeugung, dass es außer dem eigenen Glauben oder Standpunkt keine anderen Wahrheiten und Zugänge gibt. Woraus entsteht Intoleranz? Intoleranz entsteht immer da, wo der eigene Standpunkt als die einzige Möglichkeit dargestellt wird. Auf religiöser Ebene ist das der Absolutheitsanspruch auf die eigene religiöse Überzeugung – auf *eine* Wahrheit. Laut Richard Friedli wird Intoleranz ausgelöst durch eine „Bedrohung der materiellen, sozialen und sinnhaften Lebensgrundlagen“ (Friedli 2003, 54).

Sakrale Institutionen wie Kirchen sind von ihrer Organisation her fast zwangsläufig intolerant, weil sie ihre (einzige) Wahrheit vertreten müssen (Mensching 1996, 77). Schon Sebastian Castellio (1515–1563) hatte darauf hingewiesen, dass vom jeweils eigenen religiösen Standpunkt aus die anderen Religionen oder Konfessionen Häresien darstellen müssten (und dass es deshalb in Glauben und Dogma kein allgemeinverbindliches Kriterium geben kann – Ohse 2005, 463).

Wie begegnet man Intoleranz? Die Lösungsvorschläge sind relativ rar. Ein Vorschlag, wie mit Intoleranz umzugehen ist, stammt von Goethe, der meinte, Intoleranz könne nur durch ebenso intolerantes Handeln und Wirken gesteuert werden<sup>9</sup>. Stefan Andres ist der zweite Schriftsteller, der sich diesbezüglich äußerte, zumal er von der Richtigkeit Goethes Aussage nicht überzeugt war.

Er sagt: „gegen Intoleranz ist nicht Intoleranz zu setzen, sondern die Gerechtigkeit“ (Andres 2003, 41). Seine Begründung ist ebenso einfach wie einleuchtend: Der tolerante Mensch greift nicht zu denselben Waffen wie der Intolerante, sondern agiert mit legalen und vernünftigen Mitteln. Andres begründet seinen Standpunkt damit, dass er

---

<sup>9</sup> J. W. v. Goethe, zitiert nach Andres 2003, 41

vom toleranten Menschen annimmt, er sei „[...] auch im äußersten Abwehrkampf noch an die Wahrheit, die Freiheit und vor allem an die Ehrfurcht gebunden, und nicht an bloße Reaktionsimpulse. Wo unser Handeln zur bloßen Reaktion entartet, passen wir uns den Kampfmethoden des Gegners an“ (Andres 2003, 41). Wichtig ist, dass, wenn man sich gegen Intoleranz wendet, nicht gegen andere Religionen oder Überzeugungen gekämpft wird, sondern nur gegen deren Intolerante Betätigung (Mensching 1996, 199).

Die Erkenntnis, dass es mehr als einen Weg zum Ziel gibt, bedingt Toleranz – und umgekehrt. Mall betont, dass es ein Irrtum ist zu glauben, die Grenzen der Toleranz nur dann festlegen zu können, wenn man selbst im Besitz der vollen Wahrheit ist (Mall 2003a, 47). Wer den eigenen Standpunkt für die allein richtige Sache hält und gleichzeitig damit die Falschheit anderer Standpunkte verbindet, ist Mall zufolge schon fundamentalistisch und fanatisch, auch wenn er diese Dinge nur denkt. Mall nennt das den „theoretischen Fanatismus“ (Mall 2003a, 47). Diesen müsse man durch Gespräche und andere pädagogische Maßnahmen beseitigen. Es muss verhindert werden, dass der theoretische Fanatismus zum Handeln führt, dann wäre es nämlich zum reden (für die Theorie) zu spät (ebd.) Von hier aus betrachtet erscheint das militärische Eingreifen der USA gegen den islamistischen Terrorismus vielleicht doch als die einzige Möglichkeit.

Der Schriftsteller Stefan Andres hielt 1958 eine Rede über Toleranz (abgedruckt 2003), in der er folgende Überlegung anstellt: Die Wahrheit ist die Mutter aller Dinge, die Wahrheit ist die Mutter aller Religionen und in allen Religionen ist Wahrheit (Andres 2003, 40 f.). Hält man sich an den Gedanken einer *religio perennis* (Mall) und an Stefan Andres' Wahrheitszyklus, erübrigt sich theoretisch jeder absolutistische Wahrheitsanspruch und die Diskussionen um die Toleranz. Da wir aber Menschen sind und auch das Thema Macht immer mitspielt, ist die Sache so einfach nicht. Beruhigend ist aber, dass es diese Denkmöglichkeiten zumindest theoretisch gibt, denn aus Theorie kann Praxis werden.

Die jüngere Vergangenheit Europas zeigt tendenziell das Gegenteil der hier vertretenen Positionen. Herrscht ein zu großes Ungleichgewicht zwischen Theorie und Praxis? Oder geht es den EuropäerInnen „zu gut“, dass sie keine anderen Sorgen haben, als sich mit anderen zu verfeinden? Im Zusammenleben verschiedener Kulturen und Religionen



kann es zu Konflikten kommen, das ist an sich nicht ungewöhnlich, ungewohnt ist zurzeit, dass diese von diversen PolitikerInnen bewusst geschürt werden.

Wahlplakate in Österreich, der Schweiz, den Niederlanden u. a. erinnern entfernt an das von Mensching angeführte antike Griechenland, in dem Religion als „Ausdruck des Patriotismus“ (Mensching 1996, 134) galt. Fast zwangsläufig ergibt sich aus der Ablehnung des Islam die Betonung einer Christlichkeit, die freilich auf diese Art nichts mit einer Religion im Sinne eines Glaubens und Handelns mit ethischem Hintergrund zu tun hat. Woher diese Reaktion rühren kann, erarbeitete der Religionswissenschaftler und Friedensforscher Richard Friedli.

Er spricht davon, dass sich Menschen besonders in Konfliktsituationen (z. B. auch in wirtschaftliche Krisen) an die „Vorgaben“ (Friedli 2003, 48) der jeweiligen „Lebensmiten“ (also an die Kosmologien, die verborgenen omnipräsenten Wertsysteme und an die kollektiv-kulturellen Gedächtnisse) halten. Die oben beschriebene Tiefenkultur wirkt dabei in zweierlei Weise: einerseits als „institutionalisierte Tradition, welche in der Sozialisation verinnerlicht wird, und andererseits (in) ihre(r) mentale(n) Strukturierung im individuellen Bewusstsein – sowohl dekonstruierend wie auch rekonstruierend“ (Friedli 2003, 48).

Die Konzeption von Friedlis Tiefenkultur, die die „implizite Dimension“ (Friedli 2003, 49) von Konflikten mitbildet, korreliert mit dem Anliegen dieser Arbeit, den subjektiven Theorien über Toleranz auf die Spur zu kommen. Friedli spricht nämlich neben dem „kollektiven Unbewussten“ und dem „kollektiven Gedächtnis“ (Friedli 2003, 42) auch von der individuellen Ebene (ebd. 47). Der einzelne Mensch ist demnach von einem kulturellen und traditionellen Code geprägt, hat aber auch eine individuelle Persönlichkeit – ähnlich der genetischen DNA (Friedli 2003, 42). Das heißt, in jedem Menschen, in seinen Handlungen und Vorannahmen wirken mehrere verschiedene Faktoren zusammen, die dann zu bestimmten Entscheidungen führen.

Wesentlich ist, dass in der Tradition zwar Konfliktpotenzial liegt, aber immer auch die Vision für die Zukunftsgestaltung (Friedli, 2003, 40). Es scheint, als enthalte alles diese beiden Komponenten der De- und Rekonstruktion: In den Religionen sind immer Tendenzen beider zu finden, ebenso im traditionellen Verhalten und auch in der individuel-

len Persönlichkeit. Je nach Betrachtungsweise und Erfordernis können unsere „Bausteine“ zur Konstruktion oder zum Zerfall eingesetzt werden. Friedli führt als Beispiel die Bedeutung der Ehre aus dem orientalischen Raum an, die mit den Vorstellungen der Frauen- und Menschenrechte der säkularisierten, westeuropäischen Gesellschaft kollidiert. Beide Systeme sind lang gewachsene Traditionen, die den jeweiligen verschiedenen „Lebensmitten“ entspringen und tief in den Kulturen verankert sind (Friedli 2003, 24 f.). Mall merkt an, dass Konflikte jedenfalls nicht durch die Wahrheit produziert werden, sondern nur aus dem absolutistischen Anspruch auf sie (Mall 2003a, 44).

## 2.3 Toleranz im Christentum

*„Toleranz ist ein Überlebensproblem der Weltgesellschaft“*

*Schwöbel u. a. 2002, 7*

Im Groben lässt sich feststellen, dass das Christentum einerseits grundsätzlich friedliche, dem Menschen an sich zusprechende, enorm wertschätzende und wertbildende Impulse enthält. Zum anderen verdeutlicht die Geschichte auch einen anderen Aspekt: Was mit der Jesusbewegung begann, entwickelte sich durch innere und äußere Stabilisierungstendenzen auch zu einem Machtapparat. Festzuhalten ist, dass sich sowohl durch die christliche Bibel als auch durch die Geschichte und die verschiedenen maßgeblichen Persönlichkeiten des Christentums eine Ambivalenz zieht.

So nennt Rainer Kampling herausragende Personen des Christentums, die sich auf der einen Seite für etwas Neues, Gutes einsetzten und gleichzeitig auf einer anderen Seite quasi blind waren (Kampling 2002, 212). Kampling erwähnt beispielsweise Augustinus, der sich gegen DonatistInnen aussprach, Luther der sich vehement gegen JüdInnen wandte (Kampling ebd., Zenger 1995, 44) und auch „Erasmus, der gebildete und feinsinnige Humanist, war ohne Hemmungen Antijudaist“ (Kampling 2002, 212). Vermutlich zeigt diese Ambivalenz die Begrenztheit des menschlichen Auffassungsvermögens. Wir sind nicht in der Lage, alles gleichzeitig in unser Blickfeld zu ziehen.

Es drängt sich der Verdacht auf, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen der Lehre der Evangelien und zahlreichen späteren Entwicklungen der Kirche besteht. Denn das, wofür Jesus eintrat und womit heute auch die religiös fundierte Toleranz begründet werden kann, hat wenig Gemeinsamkeit mit jenen kirchlichen Traditionen, die auf männlich dominierten autoritären Machtstrukturen, Persönlichkeitskulten, Dogmen, und der grausamen Unterdrückung (auch nur leicht) Andersdenkender basieren.

Die Kirche hat sich im Lauf der Zeit verändert und kommt, so scheint es, in vielen Ansätzen heute dem ursprünglichen Ideal näher, als es zum Teil in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Gründung der Fall war. Indem die weitgehende Trennung der Kirche vom Staatsapparat vollzogen und akzeptiert ist, kann man sich wieder auf die wesentlichen religiösen Bereiche besinnen. Das Wesentliche, das heute von den Kirchen zur Gesell-

schaft beigetragen werden kann, ist zum einen die Identitäts- und Toleranzbildung (Schwöbel 2002, 14 f., 32) sowie die Vermittlung von Werten und moralischem Bewusstsein (Domanyi 2000, 151), was der Staat aufgrund seiner weltanschaulichen Neutralität nicht leisten kann (Domanyi 2000, 150). Aus theologischer Sicht hat eine tolerante Haltung jedenfalls nichts mit Standpunktlosigkeit zu tun, sondern mit starker (in diesem Fall christlicher) Identität (Hilpert 2001, 100). Für Konrad Hilpert ist die Spannung zwischen dem Postulat der Toleranz und dem Wahrheitsanspruch zwar unauflösbar, das eine schließt aber das andere nicht aus. Das Postulat der Toleranz entzieht dem Wahrheitsanspruch seine Verbindlichkeit und tritt „[...] für das freie Suchen des Subjekts in dialogischer Kommunikation mit anderen [...]“ ein (ebd., Abkürzungen ausgeschrieben v. N.G.).

Obwohl es hier um eine österreichische Perspektive auf die Frage nach der Möglichkeit eines friedlichen, toleranten Zusammenlebens mit unterschiedlichen religiösen und nichtreligiösen Standpunkten geht und in Österreich das katholische Christentum die prägendere Konfession darstellt, wird hier auch ein Blick auf den Zugang der protestantischen Linie geworfen. Es gibt eine protestantische Linie, die in ihrer liberalen Strömung „ausdrücklich an die Aufklärung angeknüpft hat“ (Broer 1996, 58). Auch von hier aus können wertvolle Einsichten in der Frage der christlich begründeten Toleranz gewonnen werden.

Im Allgemeinen wird als Gegenstück zur christlichen „Verankerung“ die indifferente, (post)moderne Haltung genannt, die mangels „ordentlichen“ Standpunkts mehr oder weniger alles toleriert. Der (Post)modernismus birgt aus theologischer Perspektive in sich das Problem der Beliebigkeit. In theologischem Zusammenhang wird geteilt in den wissenschaftsgläubigen, relativistischen Aufklärungsgedanken, der alles toleriert, weil letztlich nichts beweisbar ist (Hübner 2003, 120 f.), und die Haltung von Gläubigen, die Andersgläubigen bzw. Andersdenkenden ebenfalls eine Wahrheit zugesteht, obwohl für sie selbst nur eine Möglichkeit offen steht. Es wird also von zwei scheinbar verschiedenen Toleranzarten gesprochen: einer religiösen und einer weltlichen. Gibt es das? Ist Toleranz nicht gleich Toleranz? Entspringen die beiden scheinbar verschiedenen Varianten nicht demselben Prinzip? Ist nicht in allen Fällen die tolerante Haltung von einer

gewissen Achtung dem Anderen gegenüber getragen? Und die Intoleranz von einer entsprechenden *Verachtung*, egal von welcher Position aus?

Konrad Hilpert legt der Toleranzforderung ein eigenes Ethos zugrunde, „[...] nämlich die Anerkennung des Anderen in seiner Andersartigkeit, die letztlich in der Gleichheit der Würde vor Gott begründet liegt und aus ihr folgt [...]“ (Hilpert 1995, 8). Damit ist die Synthese weltlicher (staatlicher) Forderung nach der Gleichwertigkeit aller Menschen mit der theologischen Begründung vollzogen.

Wie einleitend bereits erwähnt, ist die Unterscheidung von Toleranz als persönlicher Tugend und Toleranz als strukturethischer Forderung wichtig (Hilpert 2001, 98). Toleranz als persönliche Tugend ist die Grundhaltung, Andere mit ihren religiösen Überzeugungen gelten zu lassen. Anerkennung der Anderen (bzw. Toleranz) ist für Hilpert Aufgabe gläubiger Existenz (Hilpert 1995, 8) und hängt einerseits von einer persönlichen „[...] Haltung der Bejahung, des Zugestehens, der Wertschätzung und der Bereitschaft zu helfen [...]“ ab (ebd.). Andererseits ist die individuelle Komponente mit den strukturellen (historischen, gesellschaftlichen, rechtlichen und institutionellen) Gegebenheiten verbunden, d. h. sie bedingen sich gegenseitig. Strukturethische Toleranz geht vom Staat aus, der die rechtlich garantierte Freiheit des Einzelnen schützt, bei gleichzeitiger Wahrung des gesellschaftlichen Wohls (Hilpert 2001, 98). Mit Rudolf Englert kann Toleranz als die „essentielle Tugend“ der Moderne bezeichnet werden (Englert 1995, 162).

Im Folgenden sollen nun kurze Einblicke in die schriftliche Verankerung für Toleranz im Christentum geworfen werden, danach wird der geschichtliche Verlauf der Toleranz in christlicher Sicht beleuchtet. Anschließend werden aktuelle theologische Standpunkte beleuchtet.

### **2.3.1 Toleranz im Ersten/Alten Testament**

Im Allgemeinen wird das Erste Testament als intolerant bewertet; zu Unrecht wie J.C. Gertz, H. J. Fabry und P. Mathys meinen. Im Ersten Testament kommen die Begriffe „Toleranz“ oder „Intoleranz“ zwar als solche nicht vor (das Wort gab es nicht). Aber laut Peter Mathys ist es im Gegensatz zum Zweiten/Neuen Testament voll von Vermer-

ken über fremde Religionen (Mathys 2003, 26). Er sagt weiter, dass zwar nicht offen, doch aber verdeckt ein großes Interesse an und eine Faszination für fremde Religionen gezeigt wird. Vor allem aber wird der Respekt deutlich, der den anderen Göttern gezollt wird. In fremden Ländern sind im Ersten Testament laut Mathys fremde Götter zuständig und werden respektiert (Mathys 2003, 27).

Heinz-Josef Fabry durchsucht das Erste Testament nach Beispielen für tolerantes/intolerantes Verhalten, greift dabei Menschings Unterscheidung in formale/inhaltliche und innere/äußere auf und erweitert diese um die Dimension individueller/kollektiver Toleranz (Fabry 1996, 12). Individuelle Toleranz bzw. Intoleranz ist meist in ein gesellschaftliches Pendant eingebunden (Fabry 1996, 12). Fabry nennt bereits die Entstehungszeit Israels inmitten der palästinischen Stammesgesellschaften als einen Beweis für pragmatische Toleranz (Fabry 1996, 14), die aber auch später nicht im Dienst der Religion stand, sondern um der Staatsbildung willen geübt wurde (Fabry 1996, 17 f.).

Erst mit dem babylonischen Exil und der vom jüdischen Volk erfahrenen Toleranz konnte auch das Judentum selbst offener und toleranter gegenüber Fremdem werden. So kann laut Fabry das Judentum als Antwort auf eine ihm entgegengebrachte Toleranz eine eigene Toleranz entfalten (Fabry 1996, 33 f.). Auch Wilfried Härle weist auf die Bedeutung selbst erlebter Toleranz hin, die für die Bereitschaft, selbst ebenfalls tolerant zu sein, wichtig ist (Härle 2002, 91).

Das Missverständnis, das Erste Testament als Zeugnis einer besonders intoleranten Religion zu beurteilen, rührt Gertz zufolge aus einer „undifferenzierten Wahrnehmung der Forderung nach einer ausschließlichen Verehrung JHWHs“ (Gertz 2005, 460). Die Texte sind in ihrer Entstehung mit den historischen Gegebenheiten (Ort, Funktion) verknüpft, die in eine Bewertung einfließen müssen. Der Kontext der Zeit spielt bei der Beurteilung (aller) alten Schriften eine wesentliche Rolle.

Insgesamt ist im Ersten Testament beides zu finden: sowohl die Bekämpfung fremder Religionen (diese allerdings sehr deutlich), als auch deren teilweise Übernahme (was nicht so leicht zu erkennen ist – Mathys 2003, 27). Weitgehend wird laut Gertz übersehen, dass in früher ersttestamentlicher Zeit formale Toleranz und kulturelle Integration

geübt wurde, allein um überleben zu können. Später sind sogar Ansätze inhaltlicher Toleranz zu finden, indem (auch durch die eigenen Erfahrungen mit Toleranz und Intoleranz in der Diaspora) den Völkern ihre Götter zugestanden werden (Dtn 4, 19), bis sie sich zu JHWH bekehren (Gertz 2005, 460).

### **2.3.1.1 Über die Nächstenliebe**

Das christliche Gebot der Nächstenliebe ist im Ersten Testament grundgelegt. Es entstammt Lev 19, 18 und bezieht sich dort zunächst auf die Stammesgenossen bzw. auf das eigene Volk. In Lev 19, 34 wird aber bereits die innergemeinschaftliche Nächstenliebe auf Gäste ausgeweitet. Durch Jesus wurde später dieses Gebot der Nächstenliebe auf alle Menschen ausgedehnt (Mt 5, 43 und Lk 10, 27–37, siehe dazu die Kapitel „2.3.2.1 Über den Frieden und die Feindesliebe“, sowie „2.3.2.2 Über das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe“).

### **2.3.1.2 Über die Gottebenbildlichkeit des Menschen**

Einen wesentlichen Punkt für das christliche Verständnis vom Menschsein stellt seine Gottebenbildlichkeit dar. „Die im Schöpfungsbericht bezeugte Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gn 1, 26 f.) verbürgt jedem nach dem Bilde Gottes erschaffenen Wesen Recht und Würde (Gn 9, 6)“ (Domanyi 2000, 20). Durch das Zweite Vatikanische Konzil vollzog sich auch in der katholischen Kirche dieser Aspekt der Anerkennung der Würde des Menschen an sich. Das Konzil spricht sich dafür aus, dass jeder Mensch nach seinem Gewissen glauben, leben und handeln darf (können muss) weil das Recht auf religiöse Freiheit in der Würde des Menschen begründet liegt, so wie sie Gott offenbart hat (Zenger 1995, 46). „Der Mensch ist einerseits Gottes Ebenbild, andererseits unser Fleisch und Blut. Soll also Gottes Bild unverletzt bleiben, so muß der andere Mensch heilig und unverletzlich sein [...]“ (Calvin 1955/84, 243).

Es kann demnach im Christentum ein starker Bezug hergestellt werden zwischen der Beziehung Gottes und „seinen“ Menschen. Da alle Menschen Geschöpfe Gottes sind und von ihm geliebt werden, steht uns ein Urteil über andere nicht zu. Es ist auch nicht möglich, da letztlich niemand in den anderen hineinsehen und seine Beweggründe er-

fassen kann (Domanyi 200, 17). Gott ist der Richter, der am Ende der Zeit für Gerechtigkeit sorgt, der Mensch hat davor nicht einzugreifen (siehe Kapitel „2.3.2.4, Zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen“, Mt 13, 24–30 und 36–42).

### **2.3.2 Toleranz im Zweiten/Neuen Testament**

Auch das Zweite Testament kennt keinen expliziten Toleranzbegriff, insgesamt ist das Thema „Toleranz“ hier jedoch positiv fundiert. Es können aber auch einige intolerante Passagen ausgemacht werden; hier eine kurze Zusammenfassung: Nach Oda Wischmeyer übt das Zweite Testament gegenüber der Religion der HeidInnen keine theologische Toleranz (Wischmeyer 2005, 461). An manchen Stellen ist eine Ambivalenz den JüdInnen gegenüber zu erkennen, die von ihrer bedingungslosen Rettung (Röm 11, 25–42; Joh-Ev. 4, 22) bis zur theologischen Verurteilung ihres Glaubens (1Thess 2, 15–16; Joh-Ev. 8, 44) reicht (Wischmeyer 2005, 461).

„In den christlichen Gemeinden stehen Toleranz und Intoleranz nebeneinander“ (Wischmeyer 2005, 461, Abkürzungen ausgeschrieben v. N.G.). Es wird in den zweitestamentlichen Spätschriften gegen ethische Verfehlungen (1Kor 5, 1–13), christologische Irrlehren (1Joh 2, 18–22; 4, 1–3; 2Joh 7), libertinistische IrrlehrerInnen (Apk) und „falsche“ Predigt des Evangeliums (Gal 1, 6–9) zum Teil scharf polemisiert (Wischmeyer 2005, 461). Und Jesus sagt in Mt 10, 34, dass er nicht gekommen sei, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Andererseits ist er derjenige, der sich nicht scheut, mit sonst verachteten Personen zu sprechen und letztlich allen Menschen zu helfen.

Ingo Broer untersuchte die Position des Apostels Paulus im Hinblick auf den Umgang mit den Galatern und attestiert ihm „schneidende Intoleranz“ (Broer 1996, 74). Dass Paulus aber auch noch andere Facetten hat, zeigt sein Hohelied der Liebe (1 Kor 13). Als wesentliches Moment darin sieht Ingo Broer die Geduld gegenüber allem und die Aussage, dass die Liebe alles glaubt (Broer 1996, 72). Für Domanyi zeichnet sich Paulus' Umgang mit Andersdenkenden durch formale Toleranz aus (Domanyi 2000, 57 f. u. 82 – zur formalen Toleranz siehe Kapitel „2.2 Überblick über die wichtigsten religionswissenschaftlichen Beiträge zum Thema Toleranz aus vergleichend-systematischer Perspektive“). Paulus ist von der alleinigen Richtigkeit des Evangeliums überzeugt,



doch sieht er (wie Jesus) auch im Andersdenkenden oder Andersglaubenden einen von Gott erschaffenen Mitmenschen (Domanyi 2000, 57).

Jesus hat laut Domanyi seinen Zuhörern vermittelt, dass Gottes Heilswille für jeden Menschen gilt, unabhängig von allen ethnischen, religiösen und kulturellen Zugehörigkeiten (Domanyi 2000, 23). „Die Verkündigung des Evangeliums gilt der ganzen Welt [...]“ (Mt 24, 14). Als Beispiele nennt er das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16), die Gleichnisse vom königlichen Hochzeitsfest (Mt 22, 1–14) und vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32). Domanyi fasst zusammen, dass eine solche globale Sicht des göttlichen Heilswerkes nur denkbar ist, „wenn der gottgewollten Vielfalt an Individuen und Kulturen durch Respekt und Toleranz Rechnung getragen wird“ (Domanyi 2000, 23). Auf die von Gott gewollte Vielfalt hat auch Gustav Mensching (siehe Teil 1) hingewiesen.

Den Evangelien zufolge, hatte Jesus die Fähigkeit, genau abzuschätzen, in welcher Art und Form sein Gegenüber in der Lage war, seine „Sendung“ zu verstehen (Domanyi 2000, 25). Er nahm die Menschen so an, wie sie waren, weil er wusste, was in den Menschen mit der Hilfe Gottes steckt (Domanyi 2000, 26).

### **2.3.2.1 Über den Frieden und die Feindesliebe**

„Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (Mt 5, 9, Bergpredigt). „Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben“ (Mt 5, 5, Bergpredigt).

Auf die Bedeutung der Toleranz für eine friedliche Koexistenz wurde im ersten Teil dieser Arbeit bereits hingewiesen. Dieser Zusammenhang findet sich auch im Zweiten Testament als Seligpreisung der Friedensstifter (Domanyi 2000, 18). Friede ist nicht einfach da, er muss von den Menschen gewollt und gemacht werden, und zwar tagtäglich und im Alltäglichen (Domanyi 2000, 18). Auch Konrad Hilpert spricht von Toleranz im Zusammenhang mit dem Frieden. (Hilpert 1995, 8–11). Der Friede, für den Jesus eintrat, war von Gewaltverzicht geprägt.

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *Du sollst deinen Nächsten lieben* und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5, 43–48, kursiv im Original).

Der Beweis für die Umsetzung der Feindesliebe wird im respektvollen Umgang von Jesus mit Judas und dem geduldigen Ertragen seiner Leiden gesehen (Domanyi 2000, 27 f.).

### **2.3.2.2 Über das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe**

Auf die Frage eines Schriftgelehrten nach dem wichtigsten Gebot antwortet Jesus: „Das erste ist: Höre, Israel, der Herr unser Gott ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden“ (Mk 12, 29–31, kursiv weggelassen v. N.G.).

Dass die Aufgabe, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, nicht jedem gleichermaßen gelingt bzw. möglich ist, zeigt u. a. der Beitrag von P.M. Zulehner und R. Polak (2002, 98–130). Er spricht Persönlichkeitsmerkmale an, die aus dem religiösen Glauben bzw. einer Weltanschauung Fundamentalismus, Dogmatismus bis hin zu Fanatismus machen können. (Zulehner/Polak 2002, 102 f.). Aus mangelnder Selbsttransparenz kann der Schritt von der normalen Funktion einer Religion oder Weltanschauung ins Extrem nicht erkannt werden (Zulehner/Polak 2002, 104 f.). Intoleranz resultiert demnach aus einer Ich-Schwäche.

Wie soll jemand, der sich selbst hasst, den anderen lieben? Noch dazu, wenn dieser ganz anders glaubt, denkt und lebt? Die psychologische Betrachtung von toleranten und intoleranten Persönlichkeitsmerkmalen stellt wiederum eine starke menschliche Kom-

ponente in den Vordergrund. Eine Möglichkeit, gut durchs Leben zu kommen ist, sich an der „goldenen Regel“ zu orientieren: „Was Du nicht willst, das man Dir tu’, das füg’ auch keinem andern zu“. Diese goldene Regel ist in allen Zeitaltern, von Religionen und Kulturen angemahnt und von Denkern wie Praktikern bis ins 20. Jh. reflektiert worden.

### **2.3.2.3 Die goldene Regel im Zweiten Testament**

„Alles was ihr also von den anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7, 12 und Lk 6, 31)

Die Formulierung der goldenen Regel im Zweiten Testament wird als positives Pendant zur vorher genannten gesehen. Während in der gereimten Sprichwortversion auf das Bezug genommen wird, was man selbst *nicht* möchte und deshalb *nicht* tun soll, geht der Satz von Jesus von der positiven Seite aus, also davon, dass man tun *soll*, was man selbst gerne erfährt, um später eine ebensolche Reaktion zu erhalten und so gut miteinander auszukommen.

### **2.3.2.4 Zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen**

Mt 13, 24–30: Ein Mann sät guten Samen auf seinem Acker, sein Feind sät ihm aber Unkraut dazwischen. Als die Knechte ihn fragen, ob sie das Unkraut nicht ausreißen sollen, antwortet der Mann: „Nein, sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus. Lasst beides wachsen bis zur Ernte“ (Mt 13, 29–30). Erst bei der Ernte zeigt sich, was Weizen und was Unkraut ist, davor einzugreifen ist nicht sinnvoll. Gedeutet wird dieses Gleichnis in Mt 13, 36–43 folgendermaßen: Der Mann, der den guten Samen sät, ist Jesus, der Acker ist die Welt, die guten Samen sind die Kinder des Reiches Gottes, die Unkrautsamen sind die Kinder des Bösen und der Feind, der das Unkraut sät ist das Böse (der Teufel). Am Ende der Zeit (der Welt) wird die Ernte eingefahren, bei der die Guten von den Bösen geschieden werden. Christof Schwöbel bezieht sich auf Martin Luther, wenn er sagt, dass vor Gott zunächst alle (die „Gerechten“ genauso wie die „Gottlosen“) Sünder sind, Gott allein entscheidet am Ende der Zeit über die Beziehung zum einzelnen Menschen (Schwöbel 2002, 27 f.).

### 2.3.3 Geschichtlicher Überblick zur Toleranz im Christentum

Die Anfänge des Christentums als Bekenntnis einer Minderheit waren von eigenen Intoleranzerfahrungen geprägt, die in den ersten Jahrhunderten zur Forderung nach Toleranz und Gleichwertigkeit für die eigene Religion führten (Toleranzedikt um 313; Hilpert 2001, 95f.). Nach dem Erreichen des Status der Staatsreligion 381 wandten ChristInnen allerdings dieselben Maßnahmen an, unter denen sie bis dahin selbst gelitten hatten (Hilpert 2001, 96). Schon in dieser frühen Zeit des Christentums kam es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen JüdInnen, ChristInnen und Paganen, aber auch zwischen AnhängerInnen innerchristlicher Varianten (Zirker 1995, 106).

Diese frühe Zeit ist geprägt durch die Festigung der Kirche und ihrer Lehrmeinung. In den frühen Konzilien wurde die christliche Lehre so festgelegt, dass es bis ins Detail möglich war, „wahr“ von „falsch“ zu unterscheiden (Zirker 1995, 106). In der Kirchenbildung wurde von Anfang an aufs Schärfste gegen abweichende Sichtweisen vorgegangen. Zu den verfolgten Gruppierungen zählten im 2./3. Jh. auch einige gnostisch orientierte Gruppen, die sich selbst durchaus als ChristInnen verstanden. Durch den entstandenen „Wahrheitsmonopolismus“ (Englert 1995, 164) blieb aber kein Raum für individuelle Freiheit, und damit auch keine Toleranz. Hier fällt die persönliche Freiheit der Wahrheit zum Opfer (Englert 1995, 164).

Zur Zeit der alten Kirche, der Spätantike und des Mittelalters wurde Toleranz als religiös-ethischer Unwert empfunden, Intoleranz dagegen galt als religiöses Gebot (Speyer 1996, 87). Speyer sagt, dass sich das Welt- und Menschenbild im Lauf der Zeit von einem geschlossenen intoleranten zu einem offenen toleranten gewandelt hat, aber nicht überall auf der Welt. So z. B. nicht bei fundamentalistischen Gruppierungen, die in allen Religionen zu finden sind, und zum Teil auch nicht in manchen (islamischen) Staaten (Speyer 1996, 87)<sup>10</sup>. Die katholische Kirche betrachtet sich zwar als Heilsanstalt, außerhalb derer es keine Erlösung gibt, und leitet daraus ihre universale Verantwortung für alle Menschen ab (Ohse 2005, 461). Zugleich gebietet aber genau diese Verantwortung die Toleranz als Liebespflicht gegenüber NichtchristInnen oder schlechten ChristInnen,

---

<sup>10</sup> Die Revolution in Tunesien, Ägypten und anderen arabischen Ländern ist vielleicht der Beginn einer weitreichenden Öffnung.

weil durch diese Geste Nichtgläubige oder Nicht-Rechtgläubige überzeugt werden können. Durch Zwang wäre der Glaube nicht zu erreichen (Ohse 2005, 462).

Für Augustinus war staatliche Gewaltanwendung in gewissen Fällen gerechtfertigt (bezogen auf seinen Kampf gegen die DonatistInnen), aber nicht die Todesstrafe (Ohse 2005, 462). Während im frühen Mittelalter einerseits „die Liebespflicht zur Toleranz“ (Ohse ebd., Abkürzung ausgeschrieben v. N.G.) von TheologInnen eingeschärft wurde, ging die Christianisierung der slawischen und germanischen Stämme mit Gewalt und Unterdrückung einher (ebd.) Im 12. Jahrhundert wurde die Ketzerei juristisch systematisch definiert und geahndet. Was auf der einen Seite zur Verschärfung führte, brachte auf der anderen auch Stimmen gegen Gewalt und für Toleranz, Gewaltlosigkeit und Frieden auf den Plan.

Der Franzose Peter Abaelard (1079–ca. 1142/44) zeigte in seinem „Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum“ („Dialog zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen“), dass das Streben nach Wissen nicht losgelöst von anderen Standpunkten erreicht werden kann (Laursen 2005, 2338). Ein Schüler Abaelards, der Engländer John Salisbury (1115–1180), sowie später Marsilius von Padua (1280–1343) vertraten eine persönliche Freiheit zur Gesunderhaltung des Staatswesens. Ihnen zufolge setzt die Gesundheit des Staates die Freiheit des Denkens, Sprechens und Handelns voraus (Laursen 2005, 2338). Thomas von Aquin (etwa 1225–1274) unterschied zwischen den unterschiedlichen NichtchristInnen: Auf JüdInnen und HeidInnen dürfe kein Zwang in Glaubenssachen ausgeübt werden (d.h. ihre Gottesdienste wurden toleriert), dagegen wären Strafen (bis hin zur Todesstrafe) gegenüber HäretikerInnen und ApostatInnen legitim (Ohse 2005, 462).

Im 14. Jahrhundert entwickelte John Wycliffe (1330–1384) ein Toleranzkonzept, das auf einer Gnadentheologie beruhte (ähnlich wie später bei Martin Luther). Er wandte sich unter anderem gegen die politischen Ansprüche des Papstes und trat für die Unterordnung der Kirche unter die Politik ein. Weiters vertrat er die Ansicht, dass der König verantwortlich für die Wohlfahrt aller (der „Gnädigen“ und „Ungnädigen“) sei (Laursen 2005, 2338).

Immer wieder stößt man in der Literatur auf einen Mann, der mit seiner frühen Anschauung über das Verhältnis unterschiedlicher Religionen und der Möglichkeit einer friedlichen Koexistenz Aufsehen erregt(e). Nikolaus von Kues (1401–1464) verfasste die Schrift „De Pace Fidei“, in der er den Frieden unter den Religionen zur Bedingung für den Frieden unter den Völkern machte. Im Ansatz ist darin das Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit grundgelegt (Hoping 2003, 117). Die katholische Kirche bekannte sich erst 5 Jahrhunderte später (auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1962–1965) zu einer umfassenden Religions- und Gewissensfreiheit (Hoping 2003, 117, und Zenger 1995, 45 f.).

Nikolaus von Kues tritt hier auch noch in einem weiteren Punkt in den Vordergrund, weil er zu seiner Zeit bereits den religiösen Führern anderer Religionen den Titel „Prophet“ zugestand. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht später von einer an Jesus’ Universalität „teilhabenden Mittlerschaft“. Mit Helmut Hoping lässt sich dies verstehen als Anerkennung z. B. des Propheten Mohammed als „Botschafter“ Gottes (Hoping 2003, 123). Nikolaus von Kues richtete seinen Blick auf die Übereinstimmungen der verschiedenen Religionen, die Differenzen waren für ihn unwesentlich (Werbick 1995, 18 und Hilpert 2001, 97). Er gelangte (so wie später Gustav Mensching) zu der Überzeugung, dass sich hinter den verschiedenen Erscheinungsformen und Praxen der Religionen *Eines* verbirgt „religio una in rituum varietate“ (Werbick 1995, 18).

Mit dem Humanismus entstanden neue Denkansätze zum Menschsein, die größte Veränderung in vielerlei Hinsicht brachte aber die Reformation in Europa mit sich. Martin Luther (1483–1546), Huldrych Zwingli (1484–1531) und in dessen Nachfolge Jean Calvin (1509–1564) spalteten das Christentum nachhaltig. Luther sprach allen Obrigkeiten (staatlicher oder religiöser Natur) das Recht auf Zwangsausübung ab, weil der Glaube unerzwingbar ist und Ketzerei nicht durch Gewalt begegnet werden kann, sondern nur durch Überzeugungsarbeit (Ohse 2005, 463). Für Luther war jedoch klar, dass „in einem Gemeinwesen nur eine Glaubensweise die bestimmende sein kann“ (Ohse 2005, 463).

Es gab in dieser Zeit mehrere unterschiedliche Erklärungsmodelle, die der Forderung nach Toleranz und Anerkennung des Individuums zugrunde lagen. Hilpert (2001, 96) nennt drei verschiedene Modelle: Das eine Modell wollte sich auf einen „Kern v.

Grundsätzen“ beschränken und mit Skepsis den „dogmatischen Ausfaltungen“ entgentreten (z. B. Erasmus von Rotterdam; ebd.). Andere setzten auf eine starke Verinnerlichung der Nachfolge Christi (Mystik) und damit auf eine Relativierung der Institution und ihrer Dogmen (z. B. Sebastian Franck und Kaspar Schwenckfeld). Die dritte Herangehensweise an die Forderung nach Toleranz bestand in der Bezugnahme auf die reformatorische Lehre von der Freiheit der Christen, was zu einem „spiritualisierten Kirchenbegriff“ führte (z. B. Sebastian Castellio; Hilpert 2001, 96).

Castellio (1515–1563) relativierte den Häresiebegriff, indem er feststellte, dass vom jeweils eigenen Standpunkt aus jeder andere Glaube eine Häresie darstellen muss. Es gebe somit in Glaubenssachen kein verbindliches Dogma, das einzige was zu tun sei wäre, „[...] den wesentlich ethischen Kern der christlichen Religion zu realisieren“ (Ohse 2005, 463, Abkürzungen ausgeschrieben v. N.G.). Auch gelangte er zur Erkenntnis, dass „[...] letztlich immer Menschen u. nicht Doktrinen die Opfer der Verfolgung um der Wahrheit willen seien“ (Hilpert 2001, 96).

Die Bemühungen um Frieden nach den Konfessionskriegen schlugen sich auch in Gesetzen und Vereinbarungen nieder. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 schuf eine Regelung, wie mit unterschiedlichen Konfessionen umgegangen werden konnte: Der/die HerrscherIn bestimmte, welche Konfession in seinem/ihrem Gebiet galt (Laurson 2005, 2339). Durch den Westfälischen Frieden 1648 wurde die rechtliche Gleichstellung von KatholikInnen und ProtestantInnen erreicht (kleinere Konfessionen wie beispielsweise die TäuferInnen blieben unberücksichtigt). All diese Vereinbarungen (und letztlich der Durchbruch der Toleranzidee) waren getragen von der Einsicht, dass erstens die jahrhundertelangen intoleranten Zwangsmaßnahmen keine Lösungen gebracht hatten, und dass sich zweitens die Sicherung des Friedens als sinnvoller erwies als die (versuchte) Durchsetzung der Wahrheit (Hilpert 2001, 96). Langsam formte sich der Staatsgedanke um und Toleranz wurde als Bedingung für Wohlstand und politische Macht geschätzt (Ohse 2005, 464).

Immer mehr TheologInnen und TheoretikerInnen gaben der Gewissheit Ausdruck, dass Gott in allen Menschen wohne (z. B. Jakob Böhme, 1575–1624) sowie solche, die religiöse Verfolgung als unchristlich ansahen und jegliches Urteil Gott überlassen wollten (z. B. Thomas Helwys, 1550–1616, einer der Begründer der Baptistengemeinde; Laur-

sen 2005, 2338). Jean Bodin betonte 1576 zwar die Bedeutung der Religion für ein Gemeinwesen, sah jedoch keinen Grund für eine religiöse Einheitlichkeit (Ohse 2005, 464). Hugo Grotius (1583–1645) vertrat die Ansicht, religiöser Wahrheitsanspruch könne nicht erzwingbar sein und der Staat solle zur Friedenssicherung die Aufsicht über die öffentliche Religion übernehmen (ebd.)

Ab der Aufklärung galt als gesichert, dass keine Häresie Gewalt rechtfertigt (Laursen 2005, 2339) und dass die Freiheit des Glaubens und der religiösen Überzeugung ein Menschenrecht sein muss (Hilpert 2001, 97). Staatliche und kirchliche Institutionen hatten erkannt, dass die Duldung verschiedener Religionen und Kulte den innerstaatlichen Frieden sichert (ebd.). Dies hatte einerseits zur Folge, dass die Konfessionen an Bedeutsamkeit verloren, zugleich wurde aber der Spielraum für die Toleranz größer und die Freiheit war nicht länger bedrohlich, sondern wurde zur „Mutter der Wahrheit“ (Englert 1995, 164). Baruch Spinoza (1632–1677) meinte dazu, dass die Freiheit, zu denken was man will und zu sagen was man denkt, keinen Schaden anrichte, sondern den Frieden, das Recht und die Frömmigkeit sogar erhalte (ebd.). Wahre Frömmigkeit setzt Englert zufolge Gedankenfreiheit voraus (Englert 1995, 164). Auf die Bedeutung von John Locke, Pierre Bayle u. a. wurde in diesem Zusammenhang bereits im ersten Teil der Arbeit hingewiesen.

Die öffnenden Impulse der Aufklärung wurden ab dem 19. Jahrhundert im Katholizismus wieder eingebremst. Als Beispiele für die Abkehr der Kirche von Moderne und Rationalismus nennt Englert den „Syllabus errorum“, den Pius IX im Jahr 1864 erstellte, sowie den „Antimodernisteneid“ von Pius X aus dem Jahr 1910 (Englert 1995, 164). Beim „Syllabus“ handelt es sich um eine „Liste moderner Zeitirrtümer“, mit der sich der Papst von den damaligen (weltlichen) Entwicklungen wie Pantheismus, Naturalismus, Indifferentismus, Rationalismus, Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus distanzierte, aber auch von der demokratischen Staatsform und von der Religions-, Gewissens-, Bekenntnis- und Pressefreiheit (Wolf 2004, 1918). Ab 1910 mussten Kleriker den „Antimodernisteneid“ schwören, der inhaltlich dem „Syllabus“ entsprach. Es wurde so versucht, die Stabilität der kirchlichen „Wahrheit“ durch Ausgrenzung aller anderen Denkweisen aufrechtzuerhalten; für Toleranz blieb da kein Raum (Englert 1995, 165).



Die katholische Kirche hat aber mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) den großen Schritt zur Anerkennung der Religionsfreiheit und des säkularisierten, pluralistischen Staats getan. Die Forderung nach Toleranz wird Zenger (1995, 46) zufolge beim Zweiten Vatikanischen Konzil „unmissverständlich“ formuliert: „Die Freiheit der Glaubens- und Lebensform ist nur dem eigenen Gewissen verpflichtet; sie stößt nur dort an Grenzen, wo entweder das Recht anderer oder das Gemeinwohl in Gefahr gerät“ (Zenger 1995, 46). Für die Frage nach der Toleranz im Christentum erweist sich die Tatsache als hilfreich, dass es dezidiert mit keinem Land oder Staat verknüpft ist, also kein politisches Element enthält (Domanyi 2000, 89).

### **2.3.4 Aktuelle theologische Standpunkte zur Toleranz**

Unser heutiges Toleranzverständnis basiert auf der neuzeitlichen Kritik an den Ansprüchen religiöser Traditionen (Schwöbel 2002, 21). Dieser Umstand lässt bis heute die Forderung der Toleranz als Relativierung des religiösen Wahrheitsbewusstseins erscheinen und damit als Schwächung religiöser Identität (Schwöbel 2002, 21). Mit diesen scheinbar unvereinbaren Zugängen wird auf der einen Seite die Ansicht manifest, dass alles, was nicht beweisbar ist (wie u. a. der Glaube) nicht gerechtfertigt werden kann und auf der anderen Seite entstehen religiöse Fundamentalismen bzw. Radikalismen, die alle anderen weltanschaulichen und religiösen Orientierungen verurteilen (Schwöbel 2002, 22). Es scheint, als müsse man sich entscheiden zwischen einem religiösen Weg (mit einem universalen Wahrheitsanspruch) oder einem weltlichen (pluralistisch aufgeschlossenen, aber wertearmen).

In der christlichen Theologie sprechen sich jedoch sowohl katholische als auch evangelische TheologInnen für ein gläubiges Leben mit gleichzeitiger Anerkennung der heute fast überall gegebenen Pluralität aus, denn: „Konkrete Wahrheit ist nie absolut“ (Fuchs 1995, 138), weil Zeiten und Situationen immer im Wandel sind, sich alles verändert. Aus theologischer Sicht geht es jedenfalls bei Toleranz nicht um die Neutralisation der Gegensätze Wahrheit/Lüge, Recht/Unrecht, Gewaltlosigkeit/Gewalt usw. (Fuchs 1995, 140), sondern um ein Bewusstsein, das die eigene Wahrheit für absolut nimmt, aber auf den Anspruch der universalen Geltung verzichtet (ebd., 138 f.). Einige TheologInnen argumentieren in diese Richtung und geben Antworten auf die Frage nach dem religiösen Fundament der Toleranz – etwa Fuchs, Schwöbel, Domanyi, Hilpert, Härle, Polak,

Zulehner u. a.. Es geht aus diesen theologischen Perspektiven nicht darum, die Toleranz als areligiös zu verdammen, sondern sie als tiefen Ausdruck der Religiosität zu begreifen. Toleranz ist nicht gegen den Glauben einzuklagen, sondern kann aus dem Glauben gewonnen werden (Schwöbel 2002, 22 und Hilpert 1995, 8). Im Folgenden sollen einige Beispiele dieser Perspektiven angeführt werden.

Der Theologe, Friedens- und Konfliktforscher Heinz-Günther Stobbe sieht beide oben genannten Zugänge als gescheitert an und plädiert für einen dritten, neuen Weg. Die beiden scheiternden Entwicklungen sind ihm zufolge: die liberale, postmoderne, tolerante, Fortschrittslinie in der Nachfolge der Aufklärung, die mit Beliebigkeit assoziiert wird, und die fundamentalistische Rückschrittssackgasse (Stobbe 1996, 123 f.). Er (wie auch Zulehner und Polak 2002, 115) treten für eine „dritte Aufklärung“ ein (Stobbe geht von einer zweiten Aufklärung aus, welche die Dialektik der Aufklärung darlegt). Mit der „dritten Aufklärung“, von der gesprochen wird, ist gemeint, die Haltung der Toleranz religiös zu begründen. „Wir fragen nicht bloß nach der Möglichkeit von Toleranz im Verhältnis zwischen den Religionen, wir fragen gleichzeitig danach, ob nicht die Tugend der Toleranz ihrerseits ein religiöses Fundament benötigt, wenn man in dem verständlichen Bemühen, die Sackgasse des Fundamentalismus zu vermeiden, der Falle postmoderner Beliebigkeit entgehen will“ (Stobbe 1996, 124).

Ottmar Fuchs beispielsweise sieht (im Gegensatz zu vielen TheologInnen) nicht alles an der Postmoderne als ethisch wertlos an, sondern er fordert, den „humanisierend-befreienden Kern“ der Postmoderne zu betonen und dabei zu einer solidarischen Lebensweise zu gelangen, die sich nicht vom Leid Anderer abkehrt und in Gleichgültigkeit und Gefühlskälte versinkt, sondern das christliche Ethos der Nächstenliebe pflegt (Fuchs 1995, 132). Eine Solidarität, die sich den Armen, Unterdrückten, SünderInnen und Ausgegrenzten zuwendet ist christlich ethisch. Denn Jesus trat für die Armen und Ausgegrenzten ein und schützte die Opfer vor den TäterInnen, aber auch die TäterInnen, wenn sie zu Opfern gemacht werden sollten (Fuchs 1995, 142).

Ein wesentlicher Punkt, über den im Zusammenhang mit der Toleranz gesprochen werden muss, ist die Pluralität. Durch eine vom Eigenen abweichende Andersartigkeit erst wird die Forderung nach Toleranz nötig, wo alles eins ist, braucht es keine Auseinandersetzung. Pluralität ist und bleibt widerspruchsvoll (Fuchs 1995, 136), weshalb auf

die Harmonisierung von Widersprüchen verzichtet werden muss (ebd., 137). Es kann nicht nur das wahr sein, was für alle wahr ist (ebd.). „Wer Gott plural denkt, für den ist die eigene Wahrheit auch dann Wahrheit, wenn andere eine andere Wahrheit haben“ (Fuchs 1995, 137). Bei der Pluralität geht es zum einen nicht um eine Gleichgültigkeit (die oft unterstellt wird), sondern um eine „gleich-Gültigkeit“ allen Daseins. Zum anderen geht es auch nicht um irgendeine Vielfalt, sondern um eine solidarische (Fuchs 1995, 145). Diejenigen, die die Macht bzw. die Möglichkeiten haben, sich zu entscheiden (die Mächtigen, Reichen sind gemeint, denn die Ärmsten – und damit die Schwächsten – haben meist nicht viele Optionen, aus denen sie wählen könnten) sind dazu aufgerufen, in Solidarität ihre Macht, ihren Reichtum etc. mit den Schwächeren zu teilen (Fuchs 1995, 145). Für ChristInnen müssen sich andere Menschen Toleranz und Solidarität nicht erst verdienen, „[...] sondern jedes Dasein verdient als solches bereits Toleranz und Solidarität“ (Fuchs 1995, 149). Das Christentum könnte seinen Universalitätsanspruch nicht aufrechterhalten, wenn es Andersdenkende oder Andersglaubende ausschließen würde (ebd., 136).

Glauben ist nicht allein Entscheidung des Menschen, sondern Gottes Gabe, woraus Wilfried Härle (2002, 90) folgert, dass, wenn Gott für den Glauben „zuständig“ ist, er auch den Unglauben bzw. verschiedene Glaubensformen zulässt. Auch Schwöbel (2002, 21 f.) argumentiert mit „Gottes Toleranz“ (mit dem Hinweis, dass sich der Mensch freilich in keiner Weise mit Gott vergleichen kann, ebd., 28). Gott muss tolerant sein, anders wäre nicht erklärbar, wie auch die „Gottlosen“ durch zeitliche Güter belohnt würden (so Luther 1536 in „Disputatio de iustificatione“, zitiert nach Schwöbel 2002, 27). Durch Gottes Gabe bzw. Gnade hat der Mensch die Gewissensfreiheit, an der göttlichen Wahrheit teilhaben zu können (Schwöbel 2002, 22 f. und Zenger 1995, 46).

Theologisch kann darüber hinaus zwischen der Person und dem Werk einer Person unterschieden werden (Härle 2002, 80). Diese erscheint wichtig zu sein, um einen Unterschied zwischen dem Menschen an sich und seinen Handlungen und Meinungen machen zu können. So kann die Tat eines Menschen zwar intolerabel sein, der Mensch aber muss nicht mit seiner Handlung gleichgesetzt werden. Mit der Unterscheidung zwischen Person und Meinungen bzw. Handlungen begründet Härle beispielsweise die Möglichkeit strafrechtlicher Sanktionen bei gleichzeitiger Respektierung der Men-

schenwürde (Härle 2002, 79 f.). Gottes Anerkennung gilt dem Personsein des Menschen, nicht seinen Leistungen (Schwöbel 2002, 29).

Bezüglich der Toleranzfrage folgt aus der Unterscheidung zwischen Person und Werk, dass andere Menschen mit ihren anderen „Gewissheiten“ akzeptiert (toleriert) werden können, ohne dass diese Gewissheiten selbst übernommen werden müssen. Die eigene „Wahrheitsgewissheit“ (die Gewissheit im Glauben bzw. der jeweils eigene Standpunkt) ist das Um und Auf für gelingende Toleranz (Härle 2002, 90 f.). Je sicherer der Mensch in seinen Überzeugungen ist, desto gelassener kann er anderen Standpunkten begegnen. Wer weiß, wo er steht, lässt sich nicht so leicht verunsichern. In dieselbe Richtung argumentieren einige andere TheologInnen auch. Etwa Christoph Schwöbel oder Ottmar Fuchs, die die Rolle einer gefestigten Identität ansprechen (siehe Kapitel „2.3.5 Exkurs zur Identität“). Es wird immer wieder betont, dass die Anerkennung anderer Ansichten, Meinungen und Glaubensvorstellungen keinesfalls die Aufgabe eigener Überzeugungen mit sich zieht. Vielmehr ist es wichtig, persönliche Wahrheitsüberzeugungen zu haben, die Frage ist nur, in welcher Art und Weise diese Wahrheitsüberzeugungen und -ansprüche vertreten werden (Fuchs 1995, 151).

Das tiefste Fundament für die Toleranz stellt für die meisten TheologInnen die christliche Feindesliebe dar, die zumindest zeitweilig auch einseitig geübt werden kann. Für eine dauerhafte friedliche Koexistenz ist aber auch laut Härle (2002, 91) eine beidseitige Toleranz unerlässlich (das ergab sich bereits im ersten Teil der Arbeit). Weiters sieht Härle in der christlichen Feindesliebe auch den Auftrag an diejenigen, die Toleranz praktizieren, für diese auch dort einzutreten, wo sie bislang noch nicht praktiziert wird, gewissermaßen als „Vorleistung“ (Härle 2002, 91).

Von theologischer Seite wird die Diskrepanz zwischen dem Absolutheitsanspruch der Kirche und ihrer gleichzeitigen Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit hervorgehoben (Stobbe 1996, 132 und Hilpert 2001, 98). Die Bekennung zur unantastbaren Würde des Menschen und damit zur Glaubens- und Gewissensfreiheit (die für Stobbe den rechtlichen Ausdruck der Toleranz darstellen) ist demnach eine große Leistung der Kirche (seit dem Zweiten Vatikanum), da sie von der Wahrheit absolut überzeugt sein, sich zugleich aber auch als „bloß relativ“ verstehen müsse (Stobbe ebd.). Er erklärt dies damit, dass Gott für den Menschen trotz seiner Offenbarung ein Geheimnis

bleibt (Stobbe 1996, 132). Fuchs geht ebenfalls auf die Relativierung des universalen Wahrheitsanspruchs ein und sagt, dass das, was früher von der Religion als Gesetz ausgegeben wurde, in ein Bewusstsein von Gnade umgelenkt werden muss (Fuchs 1995, 139).

Stobbe sieht weiters auch einen „unauflösbaren Zusammenhang von Gottesfurcht und Menschenrechtsethos“, denn beide entspringen der Ehrfurcht. Zunächst ist da die Ehrfurcht des Menschen vor Gott, dann jene vor anderen Menschen; aber auch Gott zeigt in seinem Respekt vor der „kreatürlichen Freiheit“ des Menschen seine Ehrfurcht vor ihm (Stobbe 1996, 132 f.). „Ehrfurcht bedeutet deshalb den radikalen Verzicht darauf, über den anderen verfügen zu wollen – und sei es auch zu seinem Wohl und Heil“ (Stobbe 1996, 133). „Wenn Gott die Menschen aushält und es mit ihnen aushält, woher nimmt der Mensch das Recht, andere Menschen nicht zu ertragen und mit ihnen zu leben?“ (Kampling 2002, 222). Gott wertschätzt seine Schöpfung, heißt sie gut und lässt sie sein (Fuchs 1995, 143), wie sollte also der Mensch die Verurteilung von Meinungen oder Ansichten begründen können? Wenn Gott seine Schöpfung „sein lässt“ (als die praktisch eingelöste Liebe Gottes zu seiner Schöpfung) und sie auch nicht im Stich lässt (als die praktisch eingelöste Verkündigung des göttlichen Erlöserprojekts), müsste der Mensch darauf eine Entsprechung bilden – im „Geschaffen-sein-Lassen“ und „Nicht-im-Stich-Lassen“ (ebd.). Für Fuchs ist dieses „Geschaffen-sein-Lassen“, zugleich aber das „Nicht-im-Stich-Lassen“ zentral in seiner Argumentation für ein wertschätzendes und anerkennendes plurales Miteinander (Fuchs 1995, 143 ff.).

Pluralität und Toleranz bedeuten nicht, dass kein ethisches Bewusstsein mehr vorhanden ist. Denn Toleranz bedeutet nicht, einfach alles geschehen zu lassen, sondern ist immer noch dem ethischen Anspruch unterworfen, dass niemand zu Schaden kommt. So ist die Forderung nach der ethischen Komponente im Zusammenleben sowohl auf struktureller als auch auf individueller Ebene allgegenwärtig. Zugunsten der Ärmere, Unterdrückten oder Schwächeren kann und wird eben nicht alles toleriert werden (vor allem nicht, wenn es um Gewalt geht; Fuchs 1995, 141).

### 2.3.5 Exkurs zur Identität

Bei der Auseinandersetzung mit Toleranz fällt von theologischer Seite aus immer wieder der Hinweis auf die Identität, die hier Berücksichtigung finden soll. Identität ist etwas menschliches, nur der Mensch hat ein Bewusstsein über sich, den anderen, Gott und die Welt. Womit hier wieder Bezug zum anthropologischen Zugang dieser Arbeit hergestellt werden kann. Identität hat laut Schwöbel (2002, 13) eine starke religiöse und weltanschauliche Tiefendimension. Auf das Thema Identität wird auch im Abschnitt über Toleranz und Islam noch eingegangen.

Um Identität bilden zu können, braucht es geeignete Institutionen und Orte wie Kirchen und Religionsgemeinschaften (Schwöbel 2002, 14). Wer sich selbst verorten kann, weiß, wo er steht und tut sich deshalb mit anderen Standpunkten leichter als jemand, der nicht „verortet“ ist. Toleranz- und Identitätsbildung bedingen sich also laut Schwöbel gegenseitig, weshalb in Kirchen und Religionsgemeinschaften seiner Ansicht nach beides vollzogen werden muss: „die Ausbildung von Identitäten, die die Begegnung mit dem Anderen nicht als Bedrohung der eigenen Identität fürchten müssen, und die Bildung zur Toleranz, die den Anderen als Anderen respektiert“ (Schwöbel 2002, 14 f.).

Die individuelle Identität setzt nach Schwöbel (2002, 32) eine soziale Gemeinschaft voraus, Kirchen und Religionsgemeinschaften sind Institutionen der Identitätspflege. Christoph Schwöbel führt aus, dass Toleranz eine gefestigte Identität voraussetzt, weil nur dann die Identität eines Anderen respektiert werden kann (Schwöbel 2002, 14). Dass für die Beurteilung des Anderen auch die Selbsteinschätzung eine Rolle spielt, zeigt eine Studie aus Deutschland, in der die Akzeptanz oder Ablehnung des Islam und der MuslimInnen untersucht wurde. Beim untersuchten Faktor „Zufriedenheit“ stellte sich heraus: „Wenn die Zufriedenheit mit dem Leben im Allgemeinen schlecht ist, wenn die Zukunftsaussichten schlecht sind und wenn das Einkommen als ungenügend bewertet wird, dann gibt es eindeutige Korrelationen zur Bewertung der Muslime, nämlich schlechter“ (Dollase 2006, 287).

Ähnlich sehen Zulehner und Polak (2002, 105 f.) bestimmte Persönlichkeitsmerkmale für tolerantes oder intolerantes Verhalten verantwortlich, die auch mit der Identität zusammenhängen. Die „Basis von intolerantem Denken sind Störungen in der Bezie-

hungsfähigkeit [...] Wer tolerant ist, kann andere Menschen *als Menschen* achten, obwohl sie andere Weltanschauungen, Meinungen und Einstellungen haben“ (Zuhner/Polak, 2002, 105, kursiv im Original).

Intoleranz ist Zeichen einer Identitätskrise (Schwöbel 2002, 14) und produziert auf der Seite der Nichttolerierten ebenfalls Intoleranz (Kampling 2002, 215). Daran kann man laut Kampling (2002, 215) ablesen, wie sehr auch die Intoleranz zu einem Identifikationsmerkmal werden kann, das sich auf der einen Seite als das „Nicht-ertragen-Wollen“ fremder Religionen und deren Gläubigen äußert. Für die Nichttolerierten entsteht auf der anderen Seite aus dieser Situation auch ein Identifikationsmerkmal, das des Nicht-gewollt, Nicht-akzeptiert-Werdens. Das wiederum führt zu Intoleranz auf dieser Seite – es entsteht ein Teufelskreis.

Wie oben erwähnt, geht Härle auf die Wirkung von erlebter Toleranz ein. Denn aufgezwungene Toleranz führt zu Gegenteilstendenzen, „gefühlte“ (zuteilgewordene oder zuteilwerdende) Toleranz aber bewirkt, dass aus der positiven Erfahrung heraus die Toleranz erwidert wird (Härle 2002, 91). Toleranz darf nicht als Infragestellung des eigenen Glaubens betrachtet werden, sondern muss aus diesem heraus begründet werden, damit man sie nicht als bedrohlich erlebt (Schwöbel 2002, 32).

Identität und Toleranz sind zur Erhaltung offener gesellschaftlicher Möglichkeiten nötig. Deswegen bezieht sich die von allen Mitgliedern und Gruppen einer Gesellschaft geforderte Toleranz auf die Toleranz gegenüber Gesellschaftsstrukturen, die wiederum die Ausübung von Toleranz ermöglichen (Schwöbel 2002, 15). „D.h. Toleranz gegenüber der Verfassung und ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung“ (Schwöbel 2002, 15).

### **2.3.6 Religionsdialog aus christlicher Perspektive**

Wozu Religionsdialog? Ein Dialog zwischen den Religionen dient vor allem dem Wissen über andere Glaubensvorstellungen, und dieses Wissen wiederum ermöglicht eine Akzeptanz des Anderen. Denn: „Toleriert kann nur das bekannte Fremde werden, das unbekannte Fremde bleibt bedrohlich und kann nicht toleriert werden“ (Schwöbel 2002, 15). Ein echtes Gespräch hebt die Fremdheit des Anderen zwar nicht auf, es lässt aber eine gemeinsame Sprache und gemeinsame Regeln entstehen, und diese machen das

Anderssein verstehbar (Hilpert 1995, 267). „Der Dialog ist sowohl eine Vorbedingung für Toleranz als auch ihre wichtigste Vollzugsform“ (Schwöbel 2002, 15). Mit Martin Buber begründet Thomas Domanyi den Dialog grundsätzlich als „[...] die erkenntnistheoretische Grundlage des biblischen Offenbarungsglaubens“ (Domanyi 2000, 25 u. Fußnote 5).

„Die Religionen haben heute vor allem die Aufgabe, dem vielfältig bedrohten Humanum zu dienen, doch dürfen sie die Gottesfrage dabei nicht ausklammern, wenn der Dialog ein der Wahrheit verpflichteter sein soll“ (Hoping 2003, 140). Für Hoping liegt das Ziel des interreligiösen Dialogs zum einen darin, Frieden zu erhalten bzw. zu stiften, zum anderen soll der Dialog mit anderen Glaubensformen den eigenen Standpunkt stärken, vertiefen und helfen, ihn besser zu verstehen. Es geht ihm zufolge darum, die „göttliche Wahrheit, von der man sich beansprucht weiß, zur Geltung zu bringen“ (Hoping 2003, 140).

Jürgen Werbick plädiert dafür, die Frage nach der „wahren“ Religion auszuklammern und „[...] den friedlichen Wettbewerb der [...] Religionen als ethisch förderlich herauszustellen [...]“ (Werbick 1995, 18) weil er Religiosität als „das Angenehmsein vor Gott und den Menschen“ versteht (Werbick 1995, 16). Der eigene Wahrheitsanspruch wird von den anderen ohnehin als bloße Behauptung wahrgenommen, weshalb dieser Anspruch der Religionen nur durch deren Gottgefälligkeit und Menschenfreundlichkeit bewiesen werden kann (Werbick 1995, 18 f.) So sieht er auch die koranische Aufforderung zum „Wetteifer in den guten Dingen“ (Sure 5:48) als Aufforderung an die drei abrahamitischen Religionen, sich gegenseitig in ihren Leistungen zu übertreffen (Werbick 1995, 17; siehe auch Kapitel „2.4.1 Toleranz im Koran“).

Es kann nicht darum gehen, aus der eigenen Perspektive dem Anderen dazu zu verhelfen, ein „besserer Anderer“ zu werden, das muss den jeweiligen anderen selbst überlassen werden (Fuchs 1995, 147). In unserem Fall gilt das für ChristInnen wie für MuslimInnen. Auch der Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaftler Hans-Jochen Margull (1925–1982) betonte die wesentliche Dimension des Menschseins auch und besonders für den religiösen Menschen. Denn „Derjenige, der mir z. B. als Muslim begegnet, kann nicht vor der Hand durch ‚den‘ Islam und gar noch auf Grund meiner Kenntnis des Islam definiert sein, sondern muß sich als Muslim selber erweisen“ (Mar-



gull 1992, 307). Margull trat in seinem Lebenswerk für einen Dialog nicht *mit den Religionen*, sondern für einen Dialog *zwischen Menschen mit unterschiedlichen religiösen Traditionen* ein (Margull 1992, 310). Der Dialog sollte aber nicht nur aus einem Bedürfnis oder aus Notwendigkeit entstehen, sondern muss Ausdruck eines „Ethos der Kommunikation“ sein (Hilpert 1995, 267 f.). Für ein friedliches, tolerantes Miteinander braucht es für Schwöbel (2002, 34) keine identischen Begründungen, sondern die Begründungen können aus den unterschiedlichen Traditionen kommen. Aber immer im Hinblick auf gemeinschaftlich erkannte Ziele.

Hoping: „Der interreligiöse Dialog fordert die uneingeschränkte Anerkennung der gleichen Menschenwürde und des Prinzips der Religions- und Gewissensfreiheit, wodurch sich die Dialogpartner, unbeschadet der Unterschiede ihrer religiösen Überzeugungen, wechselseitig als ebenbürtig [...] anerkennen“ (Hoping 2003, 140). Dieser Autor wendet sich entschieden gegen eine Relativierung der Unterschiede zwischen den Religionen. Für ihn ist der Dialog durchaus auch mit dem Sendungsbewusstsein des Christentums verbunden. Er meint, es gehe im interreligiösen Dialog um das bessere Verstehen des anderen und gleichzeitig um ein Selbstverständnis, nicht darum, möglichst viele Übereinstimmungen zu erzielen. Es gehe darum, die Beziehungen zwischen den Kulturen, Völkern und Religionen zu verbessern und dabei den eigenen Glauben zu vertiefen.

Laut Hoping ist „[...] in dem einen Gott, der den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat und ihm sein Antlitz zuwendet, die personale Würde allen menschlichen Lebens begründet und damit das Prinzip der Anerkennung des anderen in seiner Alterität, welche Voraussetzung jedes Dialogs ist“ (Hoping 2003, 119). Er zitiert den päpstlichen „Rat für den interreligiösen Dialog und die Evangelisierung der Völker“ aus dem Jahr 1991 und sagt, dass eben durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen und Gottes allgegenwärtige Begleitung die „[...] unantastbare Würde allen menschlichen Lebens sowie die Anerkennung des anderen in seiner Alterität“ gegeben ist (Hoping 2003, 121).

Damit ist wohl ein sehr wesentlicher Punkt des Christentums erfasst: Der Mensch an sich hat einen Wert. Implizit bedeutet das, es gibt für jeden potentiellen Gläubigen (Stobbe 1996, 127) Hoffnung, und es ist nie zu spät. Freilich ist das für die Kirche eine Legitimation ihrer Mission, weil eben immer die Möglichkeit zur Bekehrung besteht. Die christlichen Kirchen anerkennen zwar, dass in anderen Religionen auch Wahres und

Heiliges anzutreffen ist, letztlich aber führt aus ihrer Perspektive das endgültige Heil nur über Jesus Christus (Hoping 2003, 129). Es besteht auch keinerlei Grund, sich von seinen „gläubigen Grundannahmen“ zu verabschieden, lediglich sind Herrschafts- und Eigentumsansprüche auf Gottes Willen obsolet geworden (Zirker 1995, 112 und Hilpert 2001, 98).

Laut Hoping ist aus biblischer Sicht „[...] das Fundament für das gemeinsame Band der Religionen in dem einen Gott und seinem universalen Heilswillen, der auf eine letzte Einheit zielt, begründet“ (Hoping 2003, 142). Der Akt des Glaubens wird einerseits seiner Natur nach als ein wesentlich freier Akt angesehen (Hoping 2003, 142), andererseits kann man sich gegen einen Glauben aber nicht wehren (Werbick 1995, 22 f.). Glaube kann als Geschenk Gottes betrachtet werden (Schwöbel 2002, 22), weshalb auch die Wahrheit kein menschlicher Besitz ist, sondern Gottes Gabe bleibt (Schwöbel ebd., 26). Die Anerkennung anderer Positionen birgt für Hans Zirker bereits eine Weiterentwicklung des Toleranzbegriffs, demzufolge es nicht mehr um die Duldung eines Übels geht, sondern um „die nachsichtige Verbundenheit im gemeinsamen Geschick“ (Zirker 1995, 112).

In Österreich gab und gibt es verschiedene Initiativen von politischer und kirchlicher Seite aus, den Dialog besonders zwischen Islam und Christentum, aber auch anderen Religionen zu fördern. Die theologische Hochschule St. Gabriel (Mödling) veranstaltet bereits seit 1975 religionstheologische Studententagungen zur Begegnung mit anderen Religionen (Karamat 2007, 121). 1991 ergriff das österreichische Außenministerium die Initiative zu einem außenpolitisch motivierten Dialog zur Verbesserung der christlich-islamischen Beziehungen (ebd. 123). Während den Vorbereitungen zur Dialogkonferenz entwickelte sich aber stärker eine interreligiöse Tendenz unter Einbezug von PolitikerInnen (ebd. 125). 1993 fand dann die erste Christlich-Islamische Konferenz „Friede für die Menschheit“ unter der Leitung von Pater Andreas Bsteh von St. Gabriel statt. Es nahmen etwa 50 MuslimInnen und ChristInnen (PolitikerInnen und TheologInnen) aus Asien, Afrika und Europa teil (Karamat 2007, 134). Es wurde darauf geachtet, sowohl Islam als auch Christentum so umfassend wie möglich darzustellen (ebd. 217).

1997 fand, ebenfalls auf Initiative des Außenministeriums und unter der Leitung von St. Gabriel, die zweite Christlich-Islamische Konferenz „Eine Welt für Alle“ statt. Diese

Konferenz war stärker politisch ausgerichtet als die von 1993 (Karamat 2007, 144 f.)  
Nachfolgend wurde der „Vienna Christian-Islamic Round Table“ (VICIROTA) gegründet, der als Weisenrat konzipiert war (ebd. 151). Im Jahr 2000 tagte dieser runde Tisch erstmalig, mit der Priorität, aktuelle Probleme zu diagnostizieren, und 2002 ein zweites Mal mit Schwerpunkt Intoleranz und Gewalt. Bei der dritten VICIROTA 2004 ging es um Armut und Ungerechtigkeit (ebd. 153). In den 1990er Jahren entstand parallel zu den Konferenzen mit mehr religiösem Inhalt auch eine separate Iranisch-Österreichische Konferenz, die seit 1996 drei Mal tagte.

### **2.3.7 Zusammenfassung zur Toleranz im Christentum**

Eine biblische Toleranz anderen Religionen gegenüber existiert nicht ausdrücklich, theologische Begründungen für die Anerkennung der Würde jedes Menschen sind allerdings grundgelegt. Dadurch ist die Verbindung von Glauben mit Toleranz möglich. In den christlichen Schriften ist die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen (Gn 1, 26 f.) verankert, die besonders durch die Verbindung mit der Nächstenliebe (Mk 12, 29–31) die Grundlage für die Anerkennung jedes Menschen (unabhängig von seinen Ansichten) als Gottes Geschöpf bildet. Die Geschichte des Christentums zeigt, dass über weite Strecken der Mensch dem Ideal recht fern war, mit dem Zweiten Vatikanum wurde jedoch der Schritt zurück zum ursprünglichen jesuanischen Auftrag getan und damit ein großer Schritt nach vorn. Die christliche Theologie bekennt sich seit dem Zweiten Vatikanum zur unantastbaren Würde des Menschen und damit zur Glaubens- und Gewissensfreiheit (Stobbe).

Betont wird aus christlicher Sicht die gefestigte Identität im Glauben, die den sicheren Boden für ChristInnen bildet und ein solidarisches und tolerantes Verhalten allem Dasein gegenüber ermöglicht. Der Anspruch auf die Wahrheit bleibt zwar für die Gläubigen selbst bestehen, doch muss ein anderer Glaube nicht zwangsläufig als falsch abgetan werden, bzw. es ist evident, dass ein als absolut vertretener Wahrheitsanspruch den Wert der eigenen Wahrheit nicht erhöht.



## 2.4 Toleranz im Islam

*„Toleranz ermöglicht, zu dem eigentlichen Geschehen vorzudringen. Sie ist eine Art von geistigem Waffenstillstand.“*

*Zakzouk 2004*

Die Suche nach Toleranz im Islam beginnt bei der Begrifflichkeit. Weder im Arabischen noch im Persischen, und auch nicht im Türkischen gibt es einen direkt mit dem Begriff „Toleranz“ zu übersetzenden Terminus. Angelika Hartmann nennt als am ehesten vergleichbar den arabischen Begriff „tasamuh“, der mit „Duldsamkeit“, „Nachsichtigkeit“, „Entgegenkommen“, „gegenseitiges Nachgeben“ oder „sich gegenseitig gütig behandeln, einander etwas nachsehen“ übersetzt wird (Hartmann 2006, 129 f.). Wichtig für die Vergleichbarkeit von „tasamuh“ mit „Toleranz“ ist die Reziprozität, die sich darin ausdrückt (Hartmann 2006, 130).

Abdoljavad Falaturi bevorzugt den Begriff „Integration“ vor dem der Toleranz (Falaturi 2002, 68), da sich „Toleranz“ im europäischen neuzeitlichen Kontext entwickelt hat und man nicht erwarten kann, dass es ein originär-islamisches Pendant dazu gibt (ebd. 66). Darüber hinaus merkt er an, dass sich Erscheinungsformen, die mit „Toleranz“ assoziiert werden können, im Islam weniger auf dogmatischer Ebene finden lassen, sondern mehr im gesellschaftlichen Zusammenleben (Falaturi 2002, 67). Obwohl Toleranz kein originär islamisches bzw. koranisches Wort ist, weisen einige „Wissenschaftler vom Glauben“<sup>11</sup> (z. B. Falaturi, Zakzouk) auf die dem Islam zugrunde liegende Gleichheit und Würde aller Menschen hin. Großes Augenmerk wird im Islam auf die Barmherzigkeit (Gottes) und auf Solidarität gelegt.

Wie bereits erwähnt, wird das Zusammenleben von ChristInnen, MuslimInnen, säkularisierten Personen und Gläubigen anderer Religionen in Österreich grundsätzlich er-

---

<sup>11</sup> In Abgrenzung zur christlichen Theologie wird hier mit Ramadan (2001, 62) von den „Wissenschaften vom Glauben“ bzw. von islamischen Gelehrten gesprochen.

möglichst. Und zwar dadurch, dass sich der Staat (weitgehend) neutral verhält<sup>12</sup>, sowie Religions-, Meinungs- und Gewissensfreiheit gewährt. Das Projekt „friedliches Zusammenleben“ wird derzeit jedoch durch die „Politisierung der islamischen Lebensweise“ (Göle 2002, 65) gestört. Sowohl auf muslimischer Seite als auch auf der österreichischen (wie auch holländischen, britischen, französischen etc.), gibt es Leute (PolitikerInnen bzw. Autoritäten, denen man vertraut), die Ängste schüren (Zakzouk 2004, 50; für die EuropäerInnen ist es die Angst vor der Islamisierung, für die MuslimInnen ist es die Bedrohung durch die „Verwestlichung“).

Die Mehrheit der Menschen (wieder auf beiden Seiten) tut sich dann schwer, davon Abstand zu nehmen und vernünftig einen Weg zu suchen, wie das Leben für alle gelingen kann. Einem Hadith zufolge sagte der Prophet: „Niemals wird meine Gemeinde in einem Irrtum übereinstimmen“ (Khoury 1980, 98). Dadurch, dass die meisten Menschen in Frieden leben wollen (Zakzouk 2004, 54), kann demnach also davon ausgegangen werden, dass der friedliche Weg der richtige ist. Der Islam wird von vielen als Religion des Friedens angesehen. Islam (Gottergebenheit) hat etymologisch die gleiche Wurzel wie salam (Frieden) (Zakzouk 2004, 38). Mit Aslan (2008, 127) gesprochen, symbolisiert der Islam die guten Eigenschaften des Menschen.

Im Folgenden sollen nun kurze Einblicke in die schriftlichen Belege für Toleranz im Islam geworfen werden. Danach wird der geschichtliche Verlauf der Toleranz im Islam beleuchtet, gefolgt von einer kurzen Geschichte der MuslimInnen in Österreich. Anschließend werden gegenwärtige Auseinandersetzungen beleuchtet.

### **2.4.1 Toleranz im Koran**

Mit Angelika Hartmann, Mahmoud Zakzouk, Tariq Ramadan u. a. erweisen sich folgende Koransuren als Hinweise zu einem im Koran grundgelegten gottgewollten Pluralismus der Welt. Abdoldjavad Falaturi meint, Toleranz sei im Koran impliziert, deshalb sei die islamische Toleranz keine empfohlene moralische oder kulturbedingte Empfehlung, sondern sie sei im Glauben an einen einzigen Gott enthalten (Falaturi 2002, 61 f.).

---

<sup>12</sup> Der historische Kontext Österreichs ist christlich, inwiefern dadurch eine wirkliche Neutralität besteht, wird diskutiert, kann hier aber nicht weiter behandelt werden.

Eine wirkliche Anerkennung gilt jedoch nur den Schriftbesitzern (JüdInnen, ChristInnen, SabäerInnen), PolytheistInnen (also „Ungläubige“) werden geduldet und nicht zur Konversion gezwungen (Falaturi 2002, 62 f.), allerdings ist das Werk derer, die Gott leugnen wertlos und sie sind im Jenseits die Verlierer (Falaturi 2002, 64 und Sure 5:5). Falaturi hält weiter fest, dass im Koran nicht nur ein Nebeneinander von MuslimInnen mit ChristInnen und JüdInnen festgehalten ist, sondern ein echtes Miteinander (ebd.).

#### **2.4.1.1 Über die göttliche Legitimation der Vielfalt**

„[...] Für jeden von euch (die ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum (?) und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch [...] in dem, was er euch (d.h. jeder Gruppe von euch) [...] gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr [...] allesamt zurückkehren. Und dann wird euch Kunde über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.“ Sure 5:48

„Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen [...] und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt [...]“ (Sure 49:13)<sup>13</sup>

Was hier vermittelt wird ist, dass die verschiedenen Verbände und Stämme auf der Welt von Gott als solche erschaffen wurden. Tariq Ramadan liest darin die ausdrückliche Einladung an die Mitglieder von Nationen oder Gruppen, „[...] mit allen Kräften danach zu streben, ihre Mitmenschen besser kennenzulernen“ (Ramadan 2001, 284).

Gott hat den Menschen verschiedene Offenbarungen gegeben, die den jeweiligen Bedürfnissen angepasst sind. „Die eigentliche Glaubenswahrheit erfährt der Mensch erst im Jenseits. Seine diesseitige Aufgabe besteht im Wettstreit ‚nach den guten Dingen‘“ (Hartmann 2006, 124). Lohn oder Strafe erhält der Mensch nicht vom Menschen sondern allein von Gott. Dieser Gedanke ist wichtig, um begründeter Weise daran festzuhalten, dass wahre Frömmigkeit nur Gott beurteilen kann, der Mensch kann sich nur bemühen.

---

<sup>13</sup> Hartmann schreibt statt „Verbänden“ „Völkern“ (Hartmann 2006, 124)

#### **2.4.1.2 Über den Wert des Einzelnen**

In Sure 5:32 heißt es, dass: „[...] wenn einer jemanden tötet, [...] es so sein soll, als ob er die Menschen alle getötet hätte. Und wenn einer jemanden am Leben erhält, soll es so sein, als ob er Menschen alle am Leben erhalten hätte [...].“

Dieser Satz, der sich auch in Jüdischen Texten findet, macht den hohen Wert des Einzelnen deutlich. Deutsche MuslimInnen protestierten 2004 mit diesem Satz auf ihren Transparenten gegen den Generalvorwurf, der Islam sei die Religion, die Terror legitimiere<sup>14</sup>.

#### **2.4.1.3 Über Gottes Allmacht und Barmherzigkeit**

„Wenn aber einer, nachdem er gefrevelt hat, umkehrt und sich bessert, wendet Gott sich ihm wieder zu. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.“ (Sure 5:39)

„Weißt du denn nicht, dass Gott die Herrschaft über Himmel und Erde hat, und daß er bestraft, wen er will, und vergibt, wem er will? Gott hat zu alledem die Macht.“ (Sure 5:40)

Die Lehre von der Barmherzigkeit steht im Zentrum des Islam: „Islamisch gesehen, erstreckt sich die Barmherzigkeit Gottes auf alle Menschen, die sich ihrerseits um Gerechtigkeit und Friedfertigkeit bemühen müssen“ (Zakzouk 2004, 80).

Es zeigt sich ein ähnliches Bild wie im vorigen Kapitel über Toleranz im Christentum und auch im ersten Teil der Arbeit: Der Mensch weiß im diesseitigen Leben nicht mit Gewissheit was letztlich die Wahrheit ist. Am Ende der Zeit (oder am jüngsten Tag) wird der Mensch Klarheit erhalten. Deshalb ist der vorhin erwähnte „Wetteifer nach den guten Dingen“ die einzige Möglichkeit für den Menschen, mit dieser Ungewissheit umzugehen.

---

<sup>14</sup> <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,328990,00.html>, abgerufen am 11.4.2011



#### **2.4.1.4 „Es gibt keinen Zwang in der Religion “**

So der Anfang von Sure 2:256. Diese Stelle wird von den meisten MuslimInnen als Beweis für die Freiwilligkeit, einen religiösen Glauben anzunehmen oder auch nicht, angesehen. Kurz ein „[...] göttlicher Beleg für die Religionsfreiheit und Toleranz“ (Hartmann 2006, 125). Es *darf* nicht nur kein Zwang zu einem Glauben ausgeübt werden, es *kann* kein Zwang ausgeübt werden (Hartmann 2006, 128), was aber laut Koran-kommentar von Rudi Paret nichts mit Toleranz zu tun haben muss, sondern sich auf die Verstocktheit der Menschen beziehen kann, die die Wahrheit nicht wahr haben wollen. (Paret 2001, 1213). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt man mit Ramadans Erklärung, der Zwang, der abzulehnen ist, meine zweierlei: gewalttätigen Zwang und den, der sich aus der Unwissenheit ergibt (Ramadan 2001, 166 f.). Für den, der also um die islamische Botschaft weiß, müsse also logisch sein, sich für den Islam zu entscheiden, denn derjenige, der um die islamische Botschaft weiß, und sich trotzdem ihr nicht anschließt, hat keine guten Karten (ist ein Kafir; Ramadan ebd.; Paret 2001, 1213).

#### **2.4.1.5 Über Gottes Erlaubnis**

„Und wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Willst du die Menschen zwingen, daß sie glauben? Niemand darf gläubig werden, außer mit der Erlaubnis Gottes. [...]“ (Sure 10:99,100)

Hier wird wieder deutlich, dass es Gottes Entscheidung ist, ob jemand glaubt, oder nicht. „Bekehrung steht einzig Gott zu [...]“ (Ramadan 2001, 240).

### **2.4.2 Geschichte der Toleranz im Islam**

Genauso wie in anderen Religionen und Systemen auch, hat der Islam tolerante Züge und auch intolerante, und es gibt Textquellen, die diesen beiden Eigenschaften aufweisen (Poya 2003, 11). Für die Frühzeit des Islam lässt sich eine hohe Toleranz attestieren (Khoury 1980, 17 ff.), der Islam war in der vorindustriellen Zeit eine der tolerantesten Religionen (Tworuschka 2007, 127). Nach der französischen Revolution entwickelte sich jedoch die Toleranz in Europa anders weiter als die islamische Botschaft (ebd.).

Im Allgemeinen wird die Grundlage für Religions- und Meinungsfreiheit mit Sure 2:256 (siehe Kapitel „2.4.1.4 Es gibt keinen Zwang in der Religion“) begründet, andererseits gibt es aber aus muslimischer Sicht keine Möglichkeit, die Religion zu wechseln (Poya 2003, 12). Apostasie (Abfall vom Glauben) wird im Islam härtest bestraft. Es ist im Koran festgehalten, wem religiöse Toleranz in einem islamischen Staat zukommt – nämlich den Leuten der Schrift (JüdInnen und ChristInnen). Ihnen wurde unter einigen Auflagen die freie Religionsausübung gestattet.

„Unter den islamisch legitimierten Regeln“ (Aslan 2008, 105), das heißt, in einem islamischen Staat, war die Lebenspraxis des Islam fast immer von Koexistenzen verschiedener Religionen und auch politischer Systeme getragen. Darüber besteht unter vielen IslamwissenschaftlerInnen (z. B. Aslan, Krämer, Hartmann) Einigkeit. So war das arabische Weltreich im 8. und 9. Jahrhundert von einem „echten Pluralismus der Religionen und Konfessionen geprägt“ (Hartmann 2006, 146). Dazu gehörte auch das maurische Spanien (bis 1492), das als herausragendes Beispiel für religiöse Toleranz gilt und unter islamischer Herrschaft zu einer kulturellen, wissenschaftlichen und religiösen Hochblüte wurde (Zakzouk 2004, 65). Die christlichen und jüdischen Gläubigen unterstützten das islamische Reich sowohl mit ihrer Loyalität ihren islamischen HerrscherInnen gegenüber als auch finanziell durch die Entrichtung der Steuer für die „Schutzbefohlenen“ (Hartmann 2006, 144–146 und Falaturi 2002, 69).

Eine Gruppierung, die sich etwa im 8. Jahrhundert für eine tolerante Haltung im Islam einsetzte, waren die Murdschi'iten. Sie wollten das Urteil über die Frömmigkeit eines Muslims allein Gott überlassen. Für sie war klar, dass deshalb kein Muslim das Recht habe, einen anderen Muslim für ungläubig zu erklären, ihn aus der Gemeinschaft auszuschließen oder ihn zu töten. Sie betrachteten den Glauben als feste Größe – unabhängig vom Handeln –, wurden jedoch als HäretikerInnen verfolgt und weitgehend ausgelöscht. Ihre Ansätze finden sich heute in säkularisierter Form bei vielen MuslimInnen wieder (Hartmann 2006, 159 f.).

Die Mu'taziliten im 8./9. Jahrhundert gingen mit „intellektuell anspruchsvollen Ideen“ (Hartmann 2006, 163) an die islamische „Wissenschaft vom Glauben“ heran. Sie bewegten sich hauptsächlich in Opposition zu den herrschenden Obrigkeiten (also mit politischen Zielen) und erstellten eine islamische Wissenschaft, die im 9. Jahrhundert

sogar Staatsdoktrin im Irak wurde. Aber nicht Anerkennung, Pluralismus und Toleranz waren die Folgen ihres Bemühens, sondern gesellschaftliche Spaltung (Hartmann 2006, 163). „Sie machten dem politischen Establishment und dessen religiösen Legitimatoren das Recht streitig zu bestimmen, was politische und was religiöse Wahrheit sei“ (Hartmann 2006, 160). Dadurch wurde die politische Macht der Religionsgelehrten eingeschränkt, was auf Unmut stieß. Weiters vertraten sie die Ansicht, dass Gott, weil er unbedingt „Einer“ ist, nicht ungerecht sein kann und deshalb der Mensch für seine Taten selbst verantwortlich sei (ebd.).

Aus demselben Grund betrachteten die Mu'taziliten den Koran nicht, wie die Mehrheit der MuslimInnen bis heute, als zeitlos göttlich, sondern als in der Zeit erschaffen (ebd.). Die Mu'taziliten waren darüber hinaus der Meinung, dass Sünder zur Reue bewegt werden müssten, um sie vor Gottes Strafe zu bewahren (Hartmann 2006, 160 f.). Kaum hatten sie die Macht ergriffen, gingen sie gnadenlos gegen alle vor, die ihren Grundsätzen widersprachen (ebd., 160). Heute wird unter islamischen Intellektuellen die mu'tazilitische Lehre – als Neo-Mu'taziliten – in aktualisierter Form wiederbelebt (ebd., 163).

Als ein Beispiel für die Zusammenführung verschiedener Denkweisen gilt Muhammad al-Gazali (auch Ghazali), der 1058–1111 im heutigen Iran und Irak lebte. Er öffnete die „islamische Theologie“ (= die islamische „Wissenschaft vom Glauben“) für die aristotelische Philosophie und Argumentation (Griffel 1998, Klappentext) und kombinierte diese Techniken mit der arabischen Denkweise. Er wird als einer der bedeutendsten islamischen Gelehrten angesehen und hat auch in der europäischen Philosophie ein hohes Ansehen (Griffel 1998, 7). Durch diese Rezeption der griechischen Philosophie durch arabische Gelehrte fand erst die Aufnahme dieses Gedankenguts in Europa statt (Zakzouk 2004, 57).

Schon in der Anfangszeit des Islam bestand die Gemeinschaft aus mehreren Glaubensrichtungen, die jedoch ab dem 11. Jahrhundert zu einer unüberschaubaren Menge an verschiedenen islamischen Konfessionen angewachsen war, die allesamt die Wahrheit für sich beanspruchten (Griffel 1998, 19). „Diese Unsicherheit über das rechte Glaubensbekenntnis führte im 10. und zu Beginn des 11. Jahrhundert zu einer Schwemme von Apostasievorwürfen [...]“ (ebd.). Es kam zu leichtfertigen Verurteilungen, indem

alle zu Ungläubigen erklärt wurden, die von der Lehrmeinung abwichen. Darüber hinaus wurde von den Gelehrten vor al-Gazali und auch von seinen Zeitgenossen kein Unterschied gemacht zwischen Irrtum und Unglaube (Griffel 1998, 19). Diesen Umstand versuchte al-Gazali jedoch zu beseitigen und das Urteil „Ungläubig“ seltener zu machen (Griffel 1998, 33), denn es führte zum Tod, wenn von den Beschuldigten nicht eingelenkt wurde. Al-Gazali erstellte u. a. quasi eine Orientierungshilfe, die darlegt, worin „Das Kriterium zur Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit“ (so der Titel seiner Schrift) liegt.

„Das Kriterium zur Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit“ ist auf den Islam bezogen und klammert andere Religionen weitgehend aus. Al-Gazali führte jedoch in einer anderen Schrift aus, wen man als ungläubig anzusehen hat. Er erstellte eine Skala von sechs Gruppen, die dem Schweregrad ihres Unglaubens nach geordnet werden. Allen voran nennt er Hindus, ChristInnen<sup>15</sup> und ZoroastrierInnen, dann GottesleugnerInnen, und die PhilosophInnen, weil sie „den Texten des Religionsgesetzes widersprechen“ (Griffel 1998, 15). Die restlichen drei Gruppen sind diejenigen, die Fehler in der Religionsausübung machen, deshalb aber nicht aus der islamischen Gemeinde ausgeschlossen werden brauchen (Griffel 1998, 15). Alles in Allem hob al-Gazali die Todesstrafe für Apostasie nicht auf, aber er setzte sich dafür ein, dieses Urteil zumindest nicht so leichtfertig zu fällen (Griffel 1998, 33).

Ein besonderer Herrscher ist aus dem 12./13. Jahrhundert zu erwähnen, Sultan Saladin zeigte sich gegenüber den besiegten Kreuzfahrern respektvoll und tolerant und ermöglichte ihnen eine gesicherte Heimreise (Zakzouk 2004, 140 u. a.).

Die islamische Geschichte ist von zeitweise sehr tolerantem und zeitweise intolerantem Verhalten geprägt. Beide Verhaltensarten waren fast ausschließlich durch pragmatische und machtpolitische Überlegungen fundiert, nicht durch religiöse (Hartmann 2006, 147). Auch das osmanische Reich war ein Vielvölkerstaat, der mit seinem „Millet“-System mehrere Religionen und Konfessionen beherbergte. Hartmann betont, dass zu

---

<sup>15</sup> ChristInnen zählten zu den Leuten des Buches oder der Schrift und als solchen war ihnen, so wie auch JüdInnen zumindest theoretisch die freie Religionsausübung gestattet. Sie hatten allerdings eine besondere Steuer dafür zu bezahlen (Prenner 2003, 449) und waren rechtlich nie ganz gleichgestellt.

keiner Zeit der islamischen Herrschaften und Staaten eine „religiöse Reinheit“ bestanden hat (Hartmann 2006, 148).

Namhafte islamische Gelehrte und GesellschaftswissenschaftlerInnen erstellten 1981 die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ und 1990 die „Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam“. Seit 1994 existiert die „Arabische Charta der Menschenrechte“. Alle diese Dokumente drücken die spezifisch islamische Sichtweise der Menschenrechte aus und verstehen sich als Gegenmodell zur westlichen Erklärung der Menschenrechte (Tworuschka 2007, 128). Die Schari'a (die Gesamtheit des islamischen „Weges“, die das islamische (Straf-)Recht, den „fiqh“ beinhaltet; Ramadan 2001, 82 f.), nimmt darin einen zentralen Stellenwert ein. Im Islam hat die Gemeinschaft („umma“) eine besondere Bedeutung, der Einzelne ist Teil der Gemeinschaft und dadurch geschützt, hat aber bestimmte Pflichten zur Aufrechterhaltung dieser Gemeinschaft. Das Individuum ist durch den „Wettbewerb im Guten und in der Gottesfurcht“ sowie durch grundlegende Werte wie Hilfsbereitschaft, Selbstlosigkeit und Solidarität der Gemeinschaft und dem Gemeinwohl (al-maslahah) verpflichtet<sup>16</sup>. „Der bester (sic!) der Menschen ist der, der den Menschen am nützlichsten ist“ (ebd.)

### **2.4.3 Geschichte des Islam in Österreich**

Das Osmanische Reich war im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts den christlichen europäischen Staaten immer näher gerückt, bis es 1453 Konstantinopel, die Hauptstadt des oströmischen Reichs und damit den äußersten Rand des europäischen Kontinents, erreichte. Die ersten Muslime in Österreich waren Kriegsgefangene. 1529 gab es die erste Türkenbelagerung in Wien, 1683 die zweite. Einige Plätze, Strassen und Gassen erinnern namentlich an damals, ebenso wie die „Wiener“ Kaffeehauskultur. Ab 1878 stand Bosnien-Herzegowina unter österreichisch-ungarischer Herrschaft, 1908 wurde es annektiert und war somit Teil der Habsburgermonarchie, was bedeutete, dass auch Muslime in der k.u.k. Armee mitkämpften und eigene Imame zur Betreuung der muslimischen Soldaten tätig waren. 1912 wurde der Islam als Religionsgemeinschaft gesetzlich anerkannt.

---

<sup>16</sup> [www.ifwien.at/index.php/ueber-ifw.html](http://www.ifwien.at/index.php/ueber-ifw.html), abgerufen am 30.9.2010.

In den 1960er u 70er Jahren war der Islam hauptsächlich durch die sogenannten „Gastarbeiter“ vertreten, die nach Erreichen ihres wirtschaftlichen Ziels vorhatten, wieder in ihre Heimatländer zurückzukehren. Weder die österreichische Regierung (bzw. auch die Regierungen der Arbeitgebenden Länder), noch die Arbeitskräfte selbst bemühten sich um eine Integration oder eine Auseinandersetzung mit der Religion, denn ihr Aufenthalt war nur als vorübergehender Zustand geplant, als „Provisorium“ (Twardella 2006, 269).

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf die Terminologie: In Europa spricht man (noch immer) von „MigrantInnen“, was impliziert, dass man eigentlich davon ausgeht, dass sie weiterziehen oder wieder in ihre Heimatländer zurückgehen. In den USA dagegen spricht man von „ImmigrantInnen“ oder „New Citizens“<sup>17</sup>. „ImmigrantInnen“ sind Personen, die gekommen sind, um zu bleiben, „MigrantInnen“ sind vorübergehend, gehen wieder. In der amerikanischen Auseinandersetzung mit dem Islam wird mittlerweile (im Hinblick auf afroamerikanische islamische Gemeinschaften) weiters zwischen „indigenen“ und „immigrierten“ MuslimInnen unterschieden (Jackson 2005, xii).

Das heißt, es wird unterschieden zwischen Menschen, deren Vorfahren schon über mehrere Generationen in Amerika lebten und denjenigen, die neu hinzukommen. Hartmann (2006, 126), Aslan (2009, 337) u. a. bezeichnen MuslimInnen, die in keinem islamisch geprägten Land leben, als „Diaspora-Muslime“. Bei uns wird oft übersehen, dass MuslimInnen mittlerweile tief verwurzelt sind; Sie sind hier geboren, gehen hier in die Schule und Österreich (bzw. ein anderes europäisches Land) ist ihre „Heimat“. Dennoch ist die Verwurzelung in der Tradition für MuslimInnen sehr stark, und so finden sie sich oft in einem „Weder-noch“- Zustand und es geht, je nach Person, die dazu Überlegungen anstellt, um die Fragen, „[...] wie die neuen Werte der Gesellschaft zu theologisieren bzw. zu verinnerlichen sind“ (Aslan 2009, 336) und darum, wie sich MuslimInnen durch und im westlichen Kontext bewegen und gleichzeitig ihrer Religion und deren Prinzipien treu bleiben können (Ramadan 2001).

---

<sup>17</sup> Auf diesen Umstand machte der Religionswissenschaftler Martin Baumann bei einem Vortrag am 19.5.2010 an der Uni Wien aufmerksam.

Für ein friedliches Zusammenleben in Österreich haben alle eine Aufgabe: Die österreichische Gesellschaft muss den Islam und sein Erscheinungsbild als Teil anerkennen und nicht auf die Heimkehr der „Ausländer“ (die zu einem guten Teil keine mehr sind, weil sie Staatsbürger sind) warten. MuslimInnen ihrerseits müssen Österreich mit seinen politischen, sozialen und rechtlichen Gegebenheiten wirklich als ihre Heimat annehmen und ihre Identität als MuslimInnen in das säkulare Umfeld einfügen (Aslan 2009, 349). Partizipation bei gleichzeitiger Wahrung islamischer Identität sind die Schlagworte.

Im Unterschied zu Deutschland hat der Islam in Österreich als rechtlich anerkannte Religion einen festeren und organisierteren Platz im Staat. Es gibt eine Reihe islamischer Institutionen und Initiativen, von denen drei hier angeführt werden: Mit der Islamischen Glaubengemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) z. B. hat sich 1979 eine islamische Organisation nach islamischem Recht unter den rechtlichen Voraussetzungen eines säkularen Staats gebildet (Aslan 2009, 343) und einen Kommunikationsboden entwickelt, auf dem seither vermittelt werden kann. Die Stellung der IGG ist innerislamisch zwar umstritten (es fühlen sich nicht alle MuslimInnen von ihr vertreten), laut Aslan (2009, 343) sind die MuslimInnen aber weiterhin dabei, sich zu konstituieren.

Die IGG bemüht sich sowohl um eine innerislamische Verständigung als auch eine solche nach außen. Es geht dabei auch um die gesamteuropäische Ebene. So werden u. a. seit drei Jahren Konferenzen der europäischen Imame und SeelsorgerInnen einberufen. Hauptanliegen der „3. Konferenz europäischer Imame und SeelsorgerInnen“ waren im Mai 2010 beispielsweise Fragen zu einem europäischen „Wir-Gefühl“ unter Einschluss der MuslimInnen, zu interkulturellem und interreligiösem Dialog, zu islamischer Wirtschaftsethik, Umweltschutz, Imamausbildung und Religionsunterricht, zu den sich wandelnden Rollenbildern, zur Jugend u.v.m.<sup>18</sup>

Seit 1986 existiert die „Islamische Föderation in Wien“ (IFW), die sich für die Belange der MuslimInnen in der österreichischen Gesellschaft einsetzt. Ausdrücklich geht es dieser humanitären Organisation um das gesamtgesellschaftliche Wohl und um die Betonung der Gemeinsamkeiten, nicht der Unterschiede. Viele MuslimInnen in Öster-

---

<sup>18</sup>Homepage der Islamischen Glaubengemeinschaft: <http://www.derislam.at/> abgerufen am 17.12.2010.

reich haben sich auf einen dauerhaften Verbleib eingestellt, die IFW unterstützt das muslimische Leben innerhalb der österreichischen Gesellschaft.<sup>19</sup>

1999 wurde die „Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen“ gegründet, die Medien- und Öffentlichkeitsarbeit leistet, sich für zivilgesellschaftliches Engagement insbesondere im Antirassismus-Bereich engagiert, und politische Partizipation von MigrantInnen allgemein und besonders von MuslimInnen fördert. Darüber hinaus bemüht man sich um den interreligiösen Dialog (beispielsweise durch Tage der „offenen Moschee“), sowie um innermuslimische Integrationsarbeit.<sup>20</sup>

#### **2.4.4 Gegenwärtige Auseinandersetzungen**

Die gegenwärtigen Diskussionen und Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit dem Islam zeigen eine hohe Ambivalenz. Der Islam ist eine Religion, die jedoch eine mehr oder weniger stark ausgeprägte rechtliche und damit auch politische Komponente hat. Aus westlicher Sicht betrachtet, erscheint es so, dass man zu konträren Bildern gelangt, je nachdem welche der beiden Seiten man stärker beleuchtet. Beleuchtet man die religiös-spirituelle Seite, so ergibt sich selbstverständlich die Forderung nach Toleranz und Anerkennung dieser Religion seitens des Westens (in unserem Fall Österreichs). Gleichzeitig können sich hier lebende MuslimInnen auch sicher fühlen, ihre Religion frei ausüben zu können.

Dreht man die Münze um, so fällt der Blick auf die politische Seite des Islam. Hier wird die Religion mit politischen Zielen verknüpft. Dieses politisch-islamische System kollidiert mit anderen politischen Systemen. Man bekommt den Eindruck, als wäre es eine recht schwer zu durchschauende Sache. Aus westlicher Sicht ist die Scheidekante der beiden Seiten (die religiöse und die politische) sehr schmal, weswegen im Westen immer eine Unsicherheit besteht, mit welcher Seite man es zu tun hat.

---

<sup>19</sup> Homepage des IFW: <http://www.ifwien.at/index.php/ueber-ifw.html> abgerufen am 17.12.2010.

<sup>20</sup> Homepage der Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen: <http://www.islaminitiative.at> abgerufen am 4.5.2011.



MuslimInnen treffen keine solche Unterscheidung in die beiden Bereiche ihrer Religion. Sie verstehen ihr System als eine Ganzheit (Ramadan 2001, 82 f.), wo keine Instanz zwischen Mensch und Gott zulässig ist (Aslan 2008, 110). Das ist der Grund dafür, dass es im Islam keine institutionalisierte Kirche gibt. Es gibt zwar Imame und islamische Organisationen wie in Österreich beispielsweise die zuvor genannte IGG (Islamische Glaubensgemeinschaft Wien), also Autoritäten, die den Gläubigen auch Richtlinien bieten, jedoch keine zentralisierte Stelle oder Organisation, die die Lehrmeinung der gesamten Religion oder Konfession vertreten soll (wie z. B. die katholische Kirche).

Eine übergeordnete Institution existiert zwar nicht, dennoch gibt es Orientierungen. Verschiedene Rechtsschulen und Traditionen, Gelehrte, die ihre Standpunkte kundtun und denen man auch vertraut. Es gibt zwar nur einen Islam als prinzipielle Grundlage, doch muss der regionale, kulturelle und soziale Rahmen einbezogen werden, in dem er gelebt wird (Ramadan 2001, 245). Der Islam stellt damit die individuelle Beziehung zu Gott in den Vordergrund und zugleich die Verantwortlichkeit für das eigene Handeln. Zakzouk führt aus, wie wichtig selbstständiges Denken und Handeln für die Verwirklichung der Menschlichkeit und die Entfaltung eines Selbstrespekts ist (Zakzouk 2004, 10 f.). Der Selbstrespekt ist ihm zufolge dann auch die Grundlage dafür, andere zu respektieren (ebd.). Die nicht zentralisierte Führung bietet verschiedenen islamischen Personen und Organisationen, aber auch beispielsweise politischen Parteien (auch aus anderen Ländern) die Möglichkeit, Einfluss zu nehmen. Die Einflüsse sind recht vielfgestaltig und reichen von der Betonung des Friedlichen und Spirituellen bis zur Kriegserklärung an NichtmuslimInnen.

Weil der Islam keine institutionalisierte Kirche kennt, können MuslimInnen zum Teil die Trennung von Staat und Kirche nicht nachvollziehen, während für EuropäerInnen die Trennung der Religion von der Politik (dem Staat) weitgehend selbstverständlich ist. Es stellt sich für MuslimInnen die Frage, wer von wem zu trennen ist (Aslan 2008, 126). Zudem gibt es Probleme bei der Übersetzung und somit beim Verständnis des Begriffs „Säkularismus“. Die Palette reicht von „Verweltlichung“ und „Verwissenschaftlichung“<sup>21</sup> über „Orientierungslosigkeit“ bis zu „Religionsfeindlichkeit“ (Aslan

---

<sup>21</sup> Aslan (2009, 334) nennt aber auch eine Reihe muslimischer Gelehrter, die der Meinung waren, „dass es zwischen Islam und Wissenschaft keinen Widerspruch gebe“.

2008, 106 ff.) Alle diese Begriffe werden von MuslimInnen abgelehnt (Aslan 2008, 108). Es gibt aber auch islamische Intellektuelle und Gelehrte, „[...] die den Säkularismus in ihrem Religionsverständnis als dem Wesen der Religion entsprechend für notwendig halten“ (Aslan 2008, 111). Einer davon ist z. B. Nasr Hamid Abu Zaid<sup>22</sup> (ebd.) – siehe dazu auch Kapitel „2.4.6 Aktuelle islamische Standpunkte“.

Man kommt beim Thema Islam nicht um eine Auseinandersetzung mit dem Islamismus herum, weil islamistische Terrororganisationen und -anschläge fast weltweit das Bild des Islam beherrschen (Krämer 2008, 84). Dabei wird angestrebt, die „totale islamische Identität“ zu erzeugen, was jedoch eine Utopie bleibt, und in utopischem Denken ist kein Platz für Konflikte und Pluralität (Göle 2002, 58). In Zeiten wie unseren, wo wirtschaftliche und existenzielle Probleme auftreten, wirken religiöse Fundamentalismen und islamistische Bewegungen identitätsstiftend (Göle 2002, 54). Nur hat sich eine Fülle an islamistischen Interpretationszugängen entwickelt, die allesamt den Anspruch auf *die* Wahrheit stellen (Göle 2002, 65 f.). Göle (2002, 65) weist auf die Paradoxie hin, dass der radikale Islamismus auf diese Weise eine „Demokratisierung des religiösen Wissens“ erzeugt. Aber wer beurteilt nun, wer der wirklich wahre Muslim ist, wer die wirklich wahre Interpretation hat? Gemeinsam ist diesen Gruppen ihre Kritik an der Moderne des Westens, bzw. die Kritik „[...] am zivilisatorischen Alleinvertretungsanspruch bei der Definition der Moderne“ (Göle 2002, 57).

Der so vehement politische, aggressive und terroristische Islam geht auf die 1970er Jahre zurück, in denen begonnen wurde, terroristische Aktionen mit dem islamischen Dschihad zu rechtfertigen; die Schlüsselfigur dabei war Osama Bin Laden (Tworuschka 2007, 121). Bin Laden erzeugte den Eindruck, dass „der Islam“, bzw. alle MuslimInnen einen bewaffneten, terroristischen Kampf gegen den Westen führt/führen. Legitimiert wird dies mit dem Dschihad, dessen Wortbedeutung am ehesten mit dem Begriff „Kampf“ übersetzt werden kann (Tworuschka 2007, 118). Kämpfen kann man aber auch gegen Krankheiten, gegen den inneren Schweinehund, gegen schlechte Gewohnheiten, oder auch gegen Feinde. Keineswegs ist also damit zwangsläufig ein bewaffneter Kampf gemeint.

---

<sup>22</sup> Auch Zayd geschrieben.

Es wird ein großer und ein kleiner „Dschihad“ unterschieden. Der große meint den inneren, geistigen „Kampf“, der gegen die eigenen schlechten Eigenschaften gerichtet ist (Tworuschka 2007, 119, und Khoury 1980, 109). Der kleine Dschihad bezeichnet den bewaffneten Kampf, der im Koran als Notwendigkeit, die junge Gemeinschaft zu erhalten, angeordnet wird und zunächst und ausschließlich der Verteidigung gilt (Tworuschka 2007, 121, und Khoury 1980, 109). Im Allgemeinen wird mit dem Dschihad der Einsatz des Gläubigen für den Islam gefordert. Ähnlich den christlichen Kreuzzügen, wurde nach Mohammeds Tod begonnen, Kriege religiös zu legitimieren (Tworuschka 2007, 119).

Auf jeden Fall ist der Dschihad eine persönliche Entscheidung, etwas religiös Verdienstvolles zu leisten (Hartmann 2006, 142 f.), Dschihad „[...] kann jede große Anstrengung für ein gottgefälliges Ziel bezeichnen“ (Tworuschka 2007, 118). Ein islamischer Gelehrter (Omar Ab dar-Rahman) hat es aber geschafft, im Bewusstsein einiger (vor allem junger) MuslimInnen quasi eine sechste religiöse Pflicht (Tworuschka 2007, 121) aus dem bewaffneten Kampf zu machen. In der Folge bewirkte Osama Bin Laden in fast allen nichtislamischen Köpfen, aber auch in vielen islamischen, eine Reduktion, die den Islam als eine terroristische Religion ausgibt, die den „Heiligen Krieg gegen die Ungläubigen“ führen muss, um sie zum Islam zu bekehren (Hartmann 2006, 143). Dabei muss man sagen, dass dieses allgemeine negative Bild von verhältnismäßig wenigen Personen verursacht wird, aber eine Vielzahl darunter zu leiden hat. Abgesehen von den Opfern, die bei Attentaten ums Leben oder zu Schaden kommen, leiden praktisch alle MuslimInnen unter dem Generalverdacht, den Terrorismus zu unterstützen, und für den Westen stellen islamistische TerroristInnen eine echte Bedrohung dar. Die wesentlichen Gründe für die Probleme zwischen islamischer und westlicher Welt sieht Zakzouk (2004, 48 f.) im Nord-Süd-Gefälle und den hegemonialen Ansprüchen der westlichen Kultur (Zakzouk 2004, 56) – er sieht den Terrorismus quasi als Revolte dagegen. Die ungleiche Verteilung von Reichtum und Wohlstand sowie das Spannungsfeld zwischen Herrschenden und Beherrschten (Falaturi 2002, 78) und die Globalisierung bringen zunehmend Probleme.

Die MuslimInnen, die in Frieden leben wollen und nichts mit Terrorismus und Gewalt zu tun haben, müssen sich gegen Vorurteile verteidigen (siehe Transkription 2, 172–

189). Viele MuslimInnen hier sind der Ansicht, Gewalt und Terrorismus hätten nichts mit dem Islam zu tun und wollen einfach nur ihre Religiosität leben. Gleichzeitig polemisieren andere MuslimInnen besonders via Internet (Aslan 2009, 340) gegen „den Westen“ mit seinem Lebensstil, seiner Demokratie und seinem Unglauben. Zum Teil erschreckend sind diverse Postings im Internet, z. B. zu Ausschnitten von TV-Sendungen<sup>23</sup>, oder Aussagen auf Webseiten, wo etwa von der „demokratischen Religion“ gesprochen wird, in die MuslimInnen u. a. auch durch die IGGiÖ (Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich) hineingezogen werden sollen. Die IGGiÖ wird dort als „virtuelle Kirche“ bezeichnet, die dann vom Staat getrennt werden könne<sup>24</sup>. Schreckensszenarien (deren Grundlagen leider tatsächlich gefunden werden können) malt auch Günther Lachmann in „Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft.“<sup>25</sup> Für Monika und Udo Tworuschka (2007, 121) wie auch die in dieser Arbeit befragte islamische Schülerin (Transkription 2, 172–182) wird bei der Verbindung von Dschihad mit Terrorismus eindeutig der Kontext des Korans verlassen. Sie sehen diese als eine eigenmächtige und unbefugte Auslegung des Korans.

Um trotz der negativen Momente ein friedliches Leben anzustreben, ist auch laut Tariq Ramadan eine Identitätsfindung seitens der MuslimInnen als ÖsterreicherInnen bzw. EuropäerInnen nötig, die Religion sowie demokratische und säkulare Staatsformen vereinbaren kann. Die europäischen Gesellschaften haben im Gegenzug die Aufgabe, muslimische Gläubige anzuerkennen und als Teil Europas zu akzeptieren – inklusive Kopftuch und Moscheen. Gudrun Krämer (2008, 93 f.) und Ednan Aslan (2008, 120) betonen darüber hinaus, dass für den Islam kein bestimmtes politisches System zwin-

---

<sup>23</sup> Z.B. zu einem Ausschnitt der ORF-Sendung „Orientierung“, in dem Ednan Aslan zu Muslimen und Schari’a spricht. <http://www.youtube.com/watch?v=5PA6uuWUkaw> abgerufen am 25.8.2010. Noch im Jänner dieses Jahres, wo ich das erste Mal diese Postings gelesen habe, waren weit mehr richtig hetzerische Kommentare enthalten, wo alle Vorurteile der westlichen Welt gegenüber aufgewärmt wurden. Scheinbar gibt es eine gewisse Zensur der Postings.

<sup>24</sup> Auf der Website [www.islam.at](http://www.islam.at), Punkt „Die virtuelle Kirche“, abgerufen am 20.9.2010. Auf dieser Website wird auch u. a. der Dialog zwischen den Religionen ad absurdum geführt.

<sup>25</sup> Lachmann Günther, Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft, München, Piper, 2005.

gend ist, sondern lediglich allgemeine Grundsätze, die befolgt werden müssen. Dennoch bleibt eine islamisch fundierte Demokratie für MuslimInnen eine Herausforderung (Aslan 2009, 336). Im so genannten „Diaspora Islam“ liegt die Chance, das Verhältnis zwischen MuslimInnen und NichtMuslimInnen zu klären und modellhaft zu meistern. Aber auch die Entwicklungen im Nahen Osten deuten auf eine Veränderung hin, bei der die MuslimInnen selbst die Chance haben, „islamische Demokratien“ zu etablieren, denn offenbar war die bisherige Version der islamischen Staaten – die Diktatur – nicht das, was den Menschen und ihrer Religion entsprochen hat.

#### **2.4.5 Islamische Identität und westliches Modell**

Das Problem heutiger MuslimInnen ist, dass sie sich quasi zwischen zwei Welten befinden. Sie leben (in Europa) in säkularisierten Gesellschaften, sind aber gleichzeitig stark mit ihrer religiösen und kulturellen Tradition verbunden. Für viele MuslimInnen steht die westliche Lebensform im Widerspruch zu ihren religiösen Überlieferungen. MuslimInnen müssen, darüber sind sich zumindest europäische Islam- und SozialwissenschaftlerInnen einig, ihre Identität neu definieren, wenn ein Leben im „Westen“ in Frieden gelingen soll. Dabei gibt es jedoch einiges Konfliktpotential, weil viele MuslimInnen das westliche Lebensmodell nicht einfach übernehmen wollen. Sie befinden sich in der Moderne und wollen sich auch zum Teil von der Starrigkeit ihrer Traditionen lösen, zugleich wollen sie ihre Religion leben – sie stehen dazwischen. „[...] die Suche nach Abgrenzung vom verwestlichten Selbst und nach einer ‚authentischen‘ islamischen Seinsweise erzeugt eine kritische Wachsamkeit sowohl gegenüber der traditionellen Glaubenspraxis als auch gegenüber der westlichen Moderne [...]“ (Göle 2002, 57). Auch T. Ramadan weist darauf hin, dass, ohne zu wissen wer man selbst ist, der andere schwer wahrgenommen werden kann (Ramadan 2001, 281).

An dieser Stelle sollte ein Versuch unternommen werden, den „Westen“ zu definieren: Er ist keine einheitliche geografische Größe, sondern bezeichnet im Wesentlichen die christlich geprägten, säkularisierten Staatsformen. Durch seine technologischen und wirtschaftlichen Errungenschaften wirkt „der Westen“ jedoch global. Genau diese Globalisierung, die weit entfernte Gebiete mit westlichen Kulturgütern versorgt, stellt ein zum Teil massives Problem für die örtlichen Strukturen dar. „Der Westen“ dringt ungefragt in die Lebenswelten anderer ein und erhebt dazu einen Monopolanspruch auf seine

Lebensweise und Wertigkeiten (Modernisierung, Säkularisierung, Demokratie). Zudem wird mancherorts eine unmenschliche Ausbeutung von Arbeitskräften betrieben. Der eigene Verstoß gegen die Menschenrechte wird stillschweigend praktiziert, während man sich an anderer Stelle als der Advokat der Menschlichkeit gibt und andere anprangert.

Langsam wächst im Westen das Bewusstsein für die Sensibilisierung auf diesem Gebiet. Genau mit dieser Doppelmoral (und, aus ihrer Sicht, dem Werteverlust) haben islamische Gläubige ein Problem. Dagegen wollen sie sich abgrenzen. Dass das schwierig ist, zumal wenn man mitten darin lebt, liegt auf der Hand. MuslimInnen befinden sich auf der Suche nach ihrer Identität in der „Auseinandersetzung mit den Umwälzungen und Herausforderungen durch die westliche Moderne, Postmoderne und Globalisierung [...]“ (Hartmann 2006, 123). Wie oben im Kapitel „2.3.5 Exkurs zur Identität“ beschrieben, fordert Identität einen gefestigten Standpunkt. Aber nicht allein für sich selbst, sondern auch in Bezug auf äußere Gegebenheiten.

Natürlich münden diese aktuellen Diskussionen in ganz allgemeine Überlegungen: Eine Frage, die sich bei aller Kritik am „Westen“ unweigerlich stellt ist, warum man sich global, gänzlich unabhängig von Nationalität, Religion oder Tradition, aller kriegerischer und sonstiger Technologien ungeniert bedient, während man bei friedlichen Er rungenschaften oder Meinungen plötzlich schaut, von wo sie kommen, ob man sie übernehmen will, wie man damit umgehen soll. Würde die Kraft, die in Kriege und Konflikte investiert wird für die Sicherung des menschlichen Wohls verwendet, gäbe es halb so viel Leid auf der Welt. Aber der Mensch ist eben Mensch und das bedeutet auch die Fähigkeit zur Machtausübung, zum Krieg – und dafür werden vielfach religiöse Legitimationen gesucht und gefunden.

Wenn es um islamische Identität geht, spielen Frauen eine wesentliche Rolle. Denn durch sie (durch ihre Kleidung) wird die Religion öffentlich sichtbar. Mit ihrer Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz im Westen steigt oder fällt die öffentliche Religiosität. Nilüfer Göle vergleicht die modernen islamischen bzw. islamistischen Bewegungen mit dem Feminismus bzw. der feministischen Bewegung, wonach eine Verschiebung von „Muslim“ zu „Islamist“ wie von „Frau“ zu „Feministin“ entsteht (Göle 2002, 56).

Im Gegensatz zu den Versuchen islamischer Reformen im 19. Jahrhundert, streben heutige MuslimInnen keine Versöhnung mehr mit der Moderne an, sondern eine Besinnung auf die ursprünglichen Prinzipien, das „goldene Zeitalter“ (die Prophetenzeit) des Islam und die Wiederherstellung der verlorenen islamischen Einheit. Dass sie sich dabei aller modernen Mittel wie z. B. dem Internet aber auch wirtschaftlichen und technologischen Gütern, bis hin zu modernen Waffen bedienen, bedeutet nichts anderes, als dass „der Islam“ in der Moderne sehr wohl angekommen ist, gleichzeitig aber auch stark an die Tradition angebunden ist. M. und U. Tworuschka weisen (2007, 140) darauf hin, dass IslamistInnen und islamische FundamentalistInnen – im Gegensatz zu christlichen FundamentalistInnen – technologische und ökonomische Neuerungen *nicht* ablehnen.

Lange Zeit haben sich MuslimInnen der säkularen Moderne gegenüber gerechtfertigt und verteidigt (Göle 2002, 57). Das hat sich geändert. Heute möchten MuslimInnen in der Moderne selbstbewusst auftreten und fordern nicht nur ihren Platz, sondern stellen auch kritische Fragen an die westliche Gesellschaft. Schwierigkeiten entstehen nun, weil erstens der Westen es nicht gewöhnt ist, kritisiert zu werden, und zweitens, weil es eben *die* islamische Identität im Kontext der säkularisierten Gesellschaften noch nicht gibt. Dann erscheint Rückzug, Opposition und Fundamentalismus als Stütze. Der schwierigste Weg für MuslimInnen besteht darin, sich nicht von dem säkularen Modell überrollen zu lassen und eine religiöse Identität zu erzeugen, die sich friedlich im säkularisierten Umfeld bewegen kann. Darum bemüht sich Tariq Ramadan (siehe auch Kapitel „2.4.6 Aktuelle islamische Standpunkte“), der für die aktive Teilnahme der MuslimInnen an den westlichen Gesellschaften eintritt, damit sie ihrer Pflicht nachkommen können, zum Gemeinwohl etwas beizutragen und dadurch ihren Glauben zu erfüllen, denn „mit Gott sein heißt, mit den anderen Menschen sein, nicht nur mit den Muslimen, sondern, wie der Prophet (s.a.s.) gesagt hat, mit ‚den Leuten‘, der ganzen Menschheit“ (Ramadan 2001, 241).

Ramadan stellt die (neue, europäische) islamische Identität in vier Dimensionen dar: Den Kern bildet der Glaube, die Praxis und die Spiritualität, die nächste Sphäre ist die des Verstehens von Text und Kontext, die dritte stellt die Erziehung und Vermittlung dar, und die vierte Dimension ist Aktion und Partizipation (Ramadan 2001, 136 ff.).

„Wir können letztlich nur durch Vorbildlichkeit unsere Auffassungen vermitteln“ (Zak-zouk 2004, 54).

#### **2.4.6 Aktuelle islamische Standpunkte**

Die heutige Debatte der Möglichkeit eines Lebens von MuslimInnen in Europa und in Säkularisation steht im Zeichen des Gegensatzes von „Säkularisten und Islamisten“ (Göle 2002, 54). Das Problem für MuslimInnen ist die Moderne des Westens, die sich mit ihren Errungenschaften über die ganze Welt ausbreitet und wenig Platz für andere Modelle lässt. Alle islamischen Stellungnahmen gehen in die Richtung, einerseits den traditionellen Islam in seiner Starre zu kritisieren, gleichzeitig aber auch das Monopol, das der Westen mit seinem Modell beansprucht.

Reformdenker wie der ägyptische Philosoph Hasan Hanafi (Poya 2003, 14), der Sprachwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (Hartmann 2006, 163), die türkische Soziologin Nilüfer Göle (2002, 553–76) oder Sadik J. al-Azm (Hartmann 2006, 175), Ramadan u. a. werfen immer Blicke in beide Richtungen. Die heutigen MuslimInnen wollen sich mit ihrer Religiosität im modernen Umfeld frei bewegen und wollen sich nicht von außen eine Freiheit aufdrücken lassen, die für sie so erstrebenswert nicht ist (Göle 2002, 54 ff.).

Einfach scheint die Sache nicht zu sein, denn, wie Ednan Aslan (2009, 349) betont, stehen die MuslimInnen noch *vor* der Herausforderung, „[...] an der Gestaltung des Islam in Europa zu arbeiten.“ Er plädiert dafür, die sehr an Tradition und „Heimat“ orientierten Beziehungen zu überdenken (ebd.). Erschwert wird ein erneuerndes Denken dadurch, dass die betreffenden Personen oft mit Apostasievorwürfen konfrontiert und sogar bedroht werden (z. B. Hanafi und Abu Zaid; aber auch Göle verließ Istanbul, weil sie den Eindruck hatte, „nicht sehr willkommen zu sein“<sup>26</sup>).

Es besteht eine Diskrepanz zwischen dem Selbstverständnis vieler MuslimInnen und dem, was vom Islam öffentlich wird. Auf den Punkt brachte das am 9. Juli 2009 der Kairoer Schriftsteller, Zahnarzt und Bruno-Kreisky-Preis-Träger Alaa al-Aswani, der

---

<sup>26</sup> <http://www.zeit.de/2009/24/PD-Niluefer-Goele>.



für die Süddeutsche Zeitung einen Artikel mit dem Titel „Hasst der Westen den Islam?“ verfasste. Er zeigte einerseits die westliche Doppelmoral auf, die sich darin äußert, was wie und von wem wahrgenommen wird, und wie unterschiedlich auf ähnliche Sachverhalte reagiert wird. Andererseits zeigte er auch deutlich, wodurch es zu dem schlechten Bild vom Islam kommt.

So erntete laut al-Aswani beispielsweise das Eintreten des amerikanischen Predigers Denny Patten für die Jungfräulichkeit bis zur Ehe im französischen Fernsehen höfliche Kritik; hätte dasselbe wie Patten ein Muslim oder Araber vertreten, wäre es zu Beschimpfungen gekommen (al-Aswani 2009). Er sagt, der Westen messe mit zweierlei Maß. Wären politische und wirtschaftliche Interessen für den Westen dabei, sei er in seinen Reaktionen und Kritiken höflich moderat. Sind keine solchen Interessen vorhanden, werde polemisiert.

Er stellt aber auch klar heraus, dass das, was der Westen vom Islam zu sehen und hören bekommt, einem positiven Bild nicht gerade förderlich ist. Als Beispiele dafür, was der durchschnittliche „Westler“ (al-Aswani 2009) vom Islam sieht, nennt er Osama bin Laden, die Schließung von Mädchenschulen durch Taliban oder hingerichtete „Abtrünnige“, Zwang zur Ganzkörperverschleierung usw. Al-Aswani schließt seinen Artikel quasi mit der Aufforderung an die MuslimInnen, den Islam vor den Unwahrheiten zu retten, die mit ihm verbunden wurden, ohne dass sie aber damit etwas zu tun hätten.

Sehr viele islamische Stellungnahmen (Ramadan, Zakzouk, al-Aswani, Falaturi usw.) bemühen sich um die Trennung der Religion Islam von Unterdrückung, Verfolgung, Terrorismus und Menschenrechtsverletzungen. Oft wird die Friedensbotschaft des Islam und die Anerkennung der Würde aller Menschen betont (Zakzouk 2004, 73, 99, 173). Aus dieser Sicht wird die gesamte Menschheit als von einer einzigen Seele abstammend betrachtet, weshalb die Solidarität gerade heute einen zentralen Wert einnimmt (ebd. 75). Zakzouk betont die Wichtigkeit der Solidarität, die durch selbstverantwortliches Handeln innerhalb einer Gruppe, aber auch zwischen verschiedenen Gruppen realisiert werden kann, wenn die Notwendigkeit einer friedlichen Koexistenz erkannt wird (Zakzouk 2004, 89).

Ein weiterer zeitgenössischer Vertreter für ein tolerantes Islamverständnis ist Hasan Hanafi, der für ein tolerantes Islamverständnis und für eine Emanzipation von den klassischen islamisch-glaubenswissenschaftlichen Vorstellungen eintritt (Poya, 2003, 14). Der pakistanische Reformtheologe Fazlur Rahman (gest. 1988) entwarf ein koranhermeneutisches Modell, „[...] das den Koran zunächst im historischen Kontext seiner Verkündigung verstand, dann aus den Einzelregelungen des historisch Verstandenen allgemeingültige ethische Prinzipien herausfilterte, um diese zu jeder Zeit verwirklichen zu können“ (Hartmann 2006, 175).

Nasr Hamid Abu Zaid, ein ägyptischer Sprachwissenschaftler, der sich in die Richtung der Neo-Mu'taziliten einordnet, versucht einerseits, den Koran kritisch zu analysieren und interpretieren, andererseits arbeitet er an einer „islamischen Hermeneutik als Kulturkritik“ (Hartmann 2006, 163). Vom Staat verfolgt, lebt er im Exil. Das Islamverständnis der zeitgenössischen islamischen Intellektuellen, die sich als Neo-Mu'taziliten bezeichnen oder auch als Anhänger einer „Theologie der Gerechtigkeit“ (Hartmann 2006, 164), ist „[...] von einer modernen humanistischen Geisteshaltung geprägt [...]“. Im Zentrum steht für sie „[...] Gottes Gerechtigkeit, die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen sowie die Ablehnung der Prädestination [...]“ (ebd.).

Der islamische Intellektuelle Tariq Ramadan ist ein „europäischer Muslim“, der sich um die Entwicklung eines europäischen Islam bemüht. Er tritt für eine „neue Art der Reflexion“ ein, die einerseits die Prioritäten des Islam berücksichtigt und andererseits auf ein „echtes Verständnis der westlichen Umgebung gründet“ (Ramadan 2001, 137). Ramadan wird von manchen als der liberale Erneuerer des Islam gefeiert, von anderen als Fundamentalist entlarvt, er wird also konträr diskutiert (Twardella 2006, 267). Er entwirft in „Muslimsein in Europa“ ein Modell, mit dem er darlegt, warum und wie das Leben für MuslimInnen im Westen nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll sein kann. Er (ebenso wie Mahmoud Zakzouk) begründet alle seine Aussagen mit den islamischen Hauptquellen Koran und Sunna, stützt sich somit auf das islamische Fundament und ist deshalb ein Fundamentalist, was jedoch allein noch kein Negativbefund sein muss. So gibt er eine Reihe von Beispielen (aus dem Koran und der Sunna), wo MuslimInnen in einem nichtislamischen Land lebten und sich mit den örtlichen Gegebenheiten zurechtfinden (Ramadan 2001, 203 ff.). Es ist ihm zufolge MuslimInnen ausdrücklich erlaubt,

in einem nichtislamischen Land zu leben, wenn sie dort ihre Religion frei ausüben können (ebd. 213).

Es geht ihm darum, MuslimInnen ein Leben in Ruhe und Frieden zu ermöglichen (ebd. 137), die „Grundregel ist dabei die Achtung des nationalen Gesetzesrahmens“ (Ramadan 2001, 139). Laut Ramadan sind MuslimInnen von ihrer Religion, ihrem „Weg“ (der Schari’a) her verpflichtet, die Verfassungen und rechtlichen Bestimmungen des Landes, in dem sie leben, zu achten, anzuerkennen und loyal zu sein (Ramadan 2001, 211).

Auch laut Falaturi (2002, 13 f.) sind Verfassungstreue und islamischer Glaube keine unvereinbaren Gegensätze, im Gegenteil, gläubige MuslimInnen sind zu konstruktivem Handeln und Dialog verpflichtet, denn auch ihr Ziel ist die friedliche Koexistenz. Außerdem besteht laut Ramadan auf vielen Gebieten nur ein scheinbarer Widerspruch zwischen nationaler Verfassung und islamischen Grundlagen (Ramadan 2001, 139).

Es gibt ein paar Bedingungen, die für MuslimInnen in einem nichtislamischen Land bestehen müssen: Religions- und Gewissensfreiheit sowie Sicherheit. Diese Punkte werden von den europäischen Ländern erfüllt und oft haben MuslimInnen hier (im Westen) die größere Sicherheit bezüglich ihrer Religionsausübung, als in sogenannten islamischen Ländern (ebd. 158). Ramadan geht davon aus, dass quasi ein Vertrag (beispielsweise ein Visum) zwischen MuslimInnen und den westlichen Ländern bzw. den vereinten Nationen bezüglich der Religions- und Gewissensfreiheit sowie der Sicherheit besteht. MuslimInnen sind an die Verträge gebunden, die sie mit anderen Ländern abschließen, sofern sie nicht gezwungen sind, gegen ihr Gewissen zu handeln (Ramadan 2001, 210).

Ramadan plädiert für eine selbstbewusste muslimische Präsenz in Europa, die sich nicht ständig für eine irgendwo geschehene Gewalttat rechtfertigt (ebd. 270). Die Lösung sieht Ramadan darin, dass MuslimInnen, die in einem westlichen Land leben, dieses als ihre Heimat, ihr Zuhause empfinden, sich aktiv in die Gesellschaft einbringen (2001, 282 f.) und die Orte, an denen sie leben, als „Raum der Bezeugung“ (dar asch-shahada – ebd., 185) zu betrachten. Das bedeutet, dass MuslimInnen den Westen nicht als feindliches (bzw. Kriegs-) Gebiet betrachten müssen, sondern als Ort, wo sie die Botschaft des Islam verkünden können. Die Verbreitung der islamischen Botschaft darf jedoch nur ohne Zwang geschehen, da nur durch Gott selbst geglaubt werden kann (ebd. 166).

Dass Tariq Ramadan konträr diskutiert wird ergibt sich aus der Tatsache, dass er einerseits Zuversicht vermittelt, das Leben in Frieden wäre im Westen mit MuslimInnen und den westlichen Gesellschaften durchaus möglich und entspreche auch den Bestrebungen der MuslimInnen. Zugleich jedoch lässt er einige Punkte offen. Z.B. geht er auf die Wichtigkeit der Wahlmöglichkeit für die Frau beim Tragen des Kopftuchs ein, lässt aber keinen Zweifel an der Verpflichtung dazu und meint, es müsse nur genügend Bildungsmöglichkeit bestehen, damit sich die Frau aus Vernunftsgründen für das Kopftuch entscheiden kann. Er erwähnt indes mit keiner Silbe die tatsächliche Möglichkeit, das Kopftuch nicht zu tragen (Ramadan 2000, 96–104). Er liefert zuversichtspendende Elemente, aber auch irritierende. Insgesamt lässt sich eine gewisse Skepsis auf die Frage reduzieren, was passiert, wenn diejenigen, die die islamische Botschaft (wie in „Muslimsein in Europa“ modellhaft entworfen) vernommen haben, sie trotzdem nicht als die ihre annehmen (können)? Twardella sieht als problematisch an Ramadans Ansatz dessen aufrechtbleibende Orientierung an der globalen Geltung der Schari’a (Twardella 2006, 280).

#### **2.4.7 „Idschtihad“ – Begründungen für Toleranz aus rechtlicher Perspektive**

Idschtihad ermöglicht eine Dynamik im islamischen Recht, durch Idschtihad wird eine rationale und von der Offenbarung geleitete Entscheidung getroffen (Ramadan 2001, 112). Der iranisch-deutsche Islam-, Politik- und Religionswissenschaftler Abbas Poya untersuchte umfassend den Begriff „Idschtihad“ auf seine Toleranztauglichkeit.

Idschtihad ist der zentrale Begriff der islamischen Rechtsmethodologie und bedeutet „die qualifizierte Anwendung der Vernunft bei der Ermittlung der Schari’a“ (Poya 2003, u. a. 5, 145) „Idschtihad“ ist eine „deduktive bzw. reflexive Methode der Rechtsfindung“, die dem Analogieschluss zugeordnet wird (Hartmann 2006, 168). Sie ist von dem eigenen Bemühen und der persönlichen Anstrengung islamischer Gelehrter getragen, zu den bestmöglichen Antworten auf rechtliche Fragen zu gelangen.

Angewendet wurde und wird dieses Verfahren von Rechtsgelehrten, wenn aus den heiligen Schriften (dem Koran und den Hadithen) mittels dem Analogieschluss und schließlich dem Konsens der Gelehrten noch keine Antwort gefunden werden konnte.

Das bedeutet, Idschtihad ist der Schluss, zu dem eine Einzelperson gelangt. Das islamische Recht, der islamische Weg (Schari'a) ist kein Recht im allein strafrechtlichen Sinn, sondern Schari'a ist als „Ordnung“ oder „Regel“ und als gesellschaftlicher Prozess zu verstehen (Hartmann 2006, 167). Laut Angelika Hartmann gab es in der islamischen Tradition immer eine Meinungsvielfalt der Gelehrten, was zu einem „breit gefächerten Pluralismus“ führte (Hartmann 2006, 170).

Spätestens seit dem 8. Jh. praktiziert, wurde das so genannte „Tor des Idschtihad“ um 900 offiziell geschlossen, da befürchtet wurde, zu viel Heterogenität führe zur Spaltung der Gemeinde. Laut Hartmann wurde die Praxis des „Idschtihad“ aber nie aufgegeben, sondern durchaus weiter praktiziert (Hartmann 2006, 171). Erst 1985 jedoch wurde offiziell das „Tor des Idschtihad“ wieder geöffnet. Dass „Idschtihad“ von allen Strömungen des Islam praktiziert wird, ist ersichtlich daran, dass sich sowohl ModernistInnen als auch FundamentalistInnen bis hin zu TerroristInnen darauf berufen (Hartmann 2006, 178). Es kommt also darauf an, wer Idschtihad praktiziert und mit welchen Zielen.

In der islamischen Rechtsfindung, oder besser gesagt bei der Beurteilung von Regelungen gibt es zwei Sichtweisen. Die eine (taswib = die Rechtsentscheidung eines qualifizierten Gelehrten für treffend halten) geht davon aus, dass verschiedene Meinungen für richtig bzw. vertretbar erklärt werden können (Poya 2003, 133). Die andere (tahti'a = die Rechtsentscheidung eines qualifizierten Rechtsgelehrten für verfehlt halten) geht den entgegengesetzten Weg, der davon ausgeht, dass es nur eine Wahrheit und folglich nur eine richtige Meinung geben kann. Diese Sichtweise gilt zwar als Mehrheitsmeinung (ebd. 133), doch gab es auch angesehene Gelehrte (wie z. B. al- Gazali), die eine Taswib-Auffassung vertraten (ebd. 145). Die Tahti'a-Sicht lässt ihrer Natur nach keinen Pluralismus und keine Toleranz zu. Allerdings wird die eine Wahrheit, die für allein gültig erachtet wird von den Tahit'a-Vertretern festgelegt (Poya 2003, 146); insofern stellt sich erneut die Frage, wer nun beurteilt, welche(r) MuslimIn bzw. Gelehrte recht hat.

Das heißt, wenn die Position der Taswib-Sicht eingenommen wird, lässt sich eine Meinungsvielfalt, Glaubensfreiheit und Pluralismus als gleichberechtigte Überzeugungen argumentieren. Darüber hinaus erachten die Vertreter der Taswib-Sicht das Praktizieren

des Idschtihad als Gebot für jeden Menschen (nicht nur für die Gelehrten)<sup>27</sup>. Jeder Idschtihad-Anwender, der sich größtmöglich bemüht, erreicht allein dadurch das Ziel. Idschtihad als das Finden der letzten Wahrheit (des wahren Gottesgebots) kann vom Menschen aus dieser Sicht gar nicht verlangt werden (Poya 2003, 147). Hier wird auf eine menschliche Komponente Bezug genommen, die im Zusammenhang mit dem Thema Toleranz so wichtig ist.

Poya kommt zu einem zweischichtigen Ergebnis: Bezüglich der Möglichkeit einer inneren Toleranz (wie von Gustav Mensching konzipiert) im Islam, also der Möglichkeit innerislamisch voneinander abweichende Positionen zu akzeptieren, kommt er zu dem Schluss, dass diese durch den Idschtihad legitimiert ist. Nach der Meinung mehrerer Gelehrter liegt jeder, der Idschtihad praktiziert richtig, insofern es sich um sein Bemühen um die Ermittlung der Schari'a-Regeln nach bestem Wissen und Gewissen handelt. Deshalb gibt es in verschiedenen Zusammenhängen durch verschiedene Idschtihad-praktizierende Personen situationsbezogen unterschiedliche Urteile und Regeln. Angesichts des Gemeinwohls sowie Orts- und Zeitveränderungen ist es möglich und legitim, Entscheidungen zu treffen, die anderen Rechtsmeinungen und der Tradition widersprechen, solange es nicht um die als endgültig aufgefassten Regelungen geht (Poya 2003, 145). Innerislamische Divergenz ist also begründet.

Äußere Toleranz, die auch andere (nichtislamische) Religionen und Auffassungen zulässt und letztlich zu einem „uneingeschränkten Toleranzverständnis“ (Poya 2003, 148) führt, lässt sich ebenfalls mit der Taswib-Sicht begründen. Die Taswib-Sicht ist „[...] rational – und das wird auch von den Gegnern zugegeben – vertretbar, entspricht dem Stand heutiger Erkenntnislehre, die in der Beurteilung fremder Ansichten Vorsicht anmahnt, und spiegelt die Realität der muslimischen Geistesgeschichte wider [...]“ (Poya 2003, 148).

---

<sup>27</sup> Dem widerspricht Tariq Ramadan, der explizit darauf hinweist, dass nur entsprechend qualifizierte Gelehrte den Idschtihad ausüben dürfen und können (Ramadan 2001, 119 f.).

## 2.4.8 Religionsdialog aus islamischer Perspektive

Auch aus islamischer Perspektive ist der Dialog als Friedensinstrument zu verstehen, in dem das Bewusstsein der gemeinsamen Verantwortung für die Welt und für alle Menschen geweckt und angewendet wird (Falaturi 2002, 76). Auf die Gemeinsamkeit der Verantwortung bezieht sich auch der ägyptische Religionsminister und islamische Gelehrte Mahmoud Zakzouk. Er sieht die Probleme der heutigen Welt sehr global und meint, dass globale Probleme nur global, d. h. gemeinsam gelöst werden können (Zakzouk 2004, 61). Darüber hinaus spricht er (zumindest stellenweise) nicht allein von einem Dialog zwischen den Religionen, sondern von einer Verständigung und einem Respekt zwischen allen Religionen und Kulturen (ebd. 55). „Der Islam verlangt [...] keinen Kulturkampf, sondern Kulturdialog“ (Zakzouk 2004, 62+ Sure 49:13 – siehe auch Kapitel „2.4.1.1 Über die göttliche Legitimation der Vielfalt“).

Zakzouk plädiert für die Betonung der Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Religionen und Kulturen (anstelle der dogmatischen Verschiedenheiten), damit ein verantwortungsvolles, auf die Zukunft gerichtetes Handeln ermöglicht wird (ebd. 53 u. 57). „Gefordert ist von uns allen ein Umdenken. Wir haben etwas ganz Neues zu schaffen. Weder ein bloß konservatives Denken noch ein alle Traditionen als wertlos abschüttelndes Denken können hierbei helfen“ (ebd. 53). Der Islam „[...] ist seinem eigentlichen Wesen nach eine Anleitung zum Dialog, zum Verständnis der Anderen Völker und damit zur Toleranz, Friedlichkeit und Großzügigkeit“ (Zakzouk 2004, 7).

Falaturi legt seinen Überlegungen zum Dialog einen grundsätzlichen Sachverhalt zugrunde, den er aus seiner langen Erfahrung als Muslim im Westen erkannt hat: Es gibt zwischen den unterschiedlichen Religionen (Christentum und Islam) und Kulturen (Orient und Westen) kein vollständiges Verstehen (Falaturi 2002, 5). Mit dieser Erkenntnis aber kann die wahre Dimension der „Toleranz“ im Sinne der Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit erreicht werden, in diesem Fall hat jeder [...] Verständnis für die Mentalität und die Lebensweise seines Partners, ohne ihn vollends zu verstehen“ (Falaturi 2002, 6).

Die Bedingungen für einen gelingenden Dialog sind laut Falaturi (2002, 75 f.): 1. Der innere Verzicht auf den Anspruch, die exklusive Wahrheit zu besitzen, 2. „die Bereit-

schaft, selbstkritisch und differenziert mit den eigenen Glaubensinhalten umzugehen und Mut zu haben, die Schwäche und Fehlentwicklungen innerhalb der eigenen Religionsgeschichte zuzugeben“ (begründet wird dies mit dem menschlichen Unvermögen, das Ideale der Religionen voll verwirklichen zu können). 3. Gleichberechtigte Partnerschaft und 4. Gegenseitiger Respekt. Weiters führt Falaturi die Wichtigkeit an zu unterscheiden, worüber man spricht: Meint man die reine Lehre oder das Alltagsverhalten von Gläubigen oder spricht man über eine eventuelle Politisierung der Religion. Die oft stattfindende Vermischung dieser Ebenen führt zu Scheindialogen, die letztlich bedeutungslos bleiben (Falaturi 2002, 76 f.). Laut Falaturi sind die Vertauschung von Verhalten und Lehre sowie die Bewertung verschiedener Verhaltensweisen als „christlich“ oder „islamisch“ die Hauptfehler hinter dem Misslingen der Dialoge.

Die Hauptfelder, die in einem Dialog der Religionen gemeinsam bearbeitet werden sollten, sind Zakzouks Ansicht nach der Schutz der Institution Familie, die Vermeidung von „unnötigen“ Kriegen<sup>28</sup> sowie der Stopp von Unterdrückung und Verfolgung aufgrund religiöser Zugehörigkeit. Erreicht werden könne dies durch die Erklärung ihrer Solidarität in der Verurteilung solcher Unmenschlichkeiten (Zakzouk 2004, 79).

Der Dialog wurde laut Falaturi (2002, 82) im Islam von Anfang an hauptsächlich mit den Polytheisten geführt und nicht aufgegeben. „Der Dialog mit den Polytheisten bedeutet hier einerseits, nie aufzuhören, diese zu mahnen und für Gottgläubigkeit zu gewinnen und andererseits, sie als Menschen dulden bzw. gelten zu lassen“ (Falaturi 2002, 82). Der Islam anerkennt alle Propheten, die vor Mohammed verkündeten, weshalb JüdInnen und ChristInnen, wenn sie sich recht verhalten haben, weitgehend akzeptiert und geschätzt waren. Islamische Männer dürfen sogar jüdische und christliche Frauen heiraten, was nach Falaturi als Einmaligkeit betont werden muss (Falaturi 2002, 83).

Es existieren einige Initiativen auf muslimischer Seite, die sich mit Kultur- und Religionsdialog befassen – etwa die oben (in Kapitel „2.4.3 Geschichte des Islam in Österreich“) erwähnten Organisationen („IGG“, „IFW“ und die „Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen“). International gelten das „Royal Aal al-Bayt Institute“, das „Royal

---

<sup>28</sup> Hier stellt sich die Frage, wann, warum oder welche Kriege nötig sein sollten.



Institute for Inter-Faith Studies“ in Jordanien oder in Saudi-Arabien das „International Islamic Forum for Dialogue“ als Beispiele (Eißler 2009, 8).

Bemerkenswert sind die Initiativen, in denen sich der jordanische König Abdullah II seit geraumer Zeit sowohl um innerislamische Anerkennung der verschiedenen Rechtsschulen und Traditionen als auch um die Verständigung zwischen verschiedenen (zumindest den drei monotheistischen) Religionen bemüht. Er entsandte zunächst die sogenannte „Amman Interfaith Message“, deren Ziel es war, nicht nur „[...] die Spannungen zwischen MuslimInnen, ChristInnen und JüdInnen abzubauen und für Toleranz zu werben, sondern, volle Akzeptanz und vertrauensvolles Wohlwollen‘ zwischen ihnen herzustellen“ (Eißler 2009, 6). 2006 unterzeichneten 38 islamische Intellektuelle und führende religiöse Vertreter einen offenen Brief an Papst Benedikt XVI. als Reaktion auf dessen „Regensburger Rede“. 2007 erging der Brief „An Open Letter and Call from Muslim Religious Leaders“ von 138 muslimischen Religionsführern und Gelehrten an die religiösen Führer des Christentums.

Dieser Brief, der inzwischen von insgesamt mehr als 300 islamischen Gelehrten unterzeichnet wurde (Eißler 2009, 9), zielt auf einen Weltfrieden, der nur durch Frieden zwischen den beiden größten Religionen Christentum und Islam möglich ist (Eißler 2009, 17)<sup>29</sup>. Durch die den beiden Religionen zugrunde liegende Gottes- und Nächstenliebe sei dieser Friede erreichbar. Der Brief wurde von den christlichen Adressaten unterschiedlich aufgenommen, die Reaktionen reichten von offener Freude bis Skepsis und Kritik (vgl. Eißler, Muslimische Einladung zum Dialog, 2009). Hier zeigt sich einmal mehr, dass islamische Aussagen oft mehrere Auslegungen zulassen.

Ebenfalls durch die Initiative von König Abdullah II von Jordanien gibt es mittlerweile auch Bemühungen, Dialogzentren in Wien und später eventuell in Indien (Kerala), dem größten multikulturellen und multireligiösen Kontinent zu errichten.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Interessant ist, dass in den von Abdullah II initiierten anfänglichen Bemühungen von 2004 ausdrücklich JüdInnen mit in die „Friedensmission“ aufgenommen waren, später aber nicht mehr erwähnt werden (Eißler 2009, 7), andere Gruppierungen von vornherein nicht.

<sup>30</sup> <http://arabnews.com/saudiarabia/article238352.ece>, abgerufen am 20.1.2011.

### **2.4.9 Zusammenfassung zur Toleranz im Islam**

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Islam den ChristInnen (und JüdInnen) eine umfassende religiöse Toleranz zukommt (Falaturi 2002, 62 f.), da der Islam alle Propheten anerkennt, die vor Mohammed den Monotheismus gepredigt haben. Die im Koran grundlegende Anerkennung der Andersgläubigen (immer bezogen auf die monotheistischen Andersgläubigen) in ihrer vollen Identität sieht Falaturi als Weiterentwicklung des aufklärerischen Toleranzbegriffs (Falaturi 2002, 76). Die Polytheisten, also Ungläubige werden laut Falaturi geduldet und keineswegs zum Islam gezwungen (Falaturi 2002, 62 f.). Die islamische Geschichte zeigt ein Bild der Gegensätze (ähnlich dem Christentum) zwischen friedlicher Intention (Islam/Salam) und gewaltsamer Umsetzung. Für das positive Fundament der Anerkennung einer Pluralität und Gewaltlosigkeit können besonders die oben zitierten Suren 5:48, 49:13, 5:32 und 2:256 herangezogen werden.

Dass die gegenwärtigen Verhältnisse und Zustände, vor allem in so genannten islamischen Ländern, nicht den theoretischen Vorgaben entsprechen und sich weit von den oben genannten unterscheiden, bis hin zur gänzlichen Unmenschlichkeit, liegt zum einen in der menschlichen Unfähigkeit, dem Ideal der Religion zu entsprechen (Falaturi 2002, 75), zum anderen in einem teilweise ungeheuren Machtbedürfnis der Menschen, die die Religion zu politischen und unterdrückerischen Zwecken missbrauchen. Und nicht zuletzt in der offenbar anderen Auslegung des Koran und der Sunna.

Was für das Zusammenleben im Westen wesentlich erscheint ist, dass es nicht in erster Linie Probleme im Zusammenleben zwischen MuslimInnen und ChristInnen sind, sondern, dass es vor allem das Nichtreligiöse in der westlichen Kultur und zum Teil in der Denkweise „des Westens“ ist, die den MuslimInnen das Leben schwer machen. Auf die religiöse Toleranz ChristInnen gegenüber kann man sich stützen, aber andersdenkende Menschen zu rechtfertigen fällt schwer. So wird darauf hingewiesen, dass die Taten desjenigen, der den Glauben leugnet, wertlos sind (Sure 5:5, erwähnt von Zakzouk 2004, 114 und Falaturi 2002, 64). Oft stehen diese Aussagen nahe bei solchen, die Respekt für alle Religionen und Kulturen fordern (Zakzouk 2004, 55). Hier gilt es, den Spagat zu üben.

### **3 Praktischer Teil**

Das Verfahren der Erhebung Subjektiver Theorien fügt sich mit seiner Intention in das Anliegen dieser Arbeit ein, auf wissenschaftliche Weise nach der Menschlichkeit zu fragen. Die ermittelten subjektiven Theorien stellen zwei Fallbeispiele dar und sind daher nicht als repräsentativ anzusehen. Methodologisch stützt sich das Vorgehen in dieser Arbeit auf das „Forschungsprogramm Subjektive Theorien“ (FST), methodisch werden zur Rekonstruktion der subjektiven Theorien Interviews durchgeführt und mittels der im FST entwickelten „Struktur-Lege-Technik“ in eine Struktur gebracht. Hier werden die Gedanken von zwei jungen Frauen zum Thema Toleranz herausgearbeitet.

#### **3.1 Zum Forschungsprogramm „Subjektive Theorien“**

Das Forschungsprogramm „Subjektive Theorien“ (FST) ist eine qualitative Forschungsmethode, die ab Ende der 1970er Jahre in Deutschland von einer Gruppe von PsychologInnen entwickelt wurde. Die Voraussetzungen zur Schaffung dieser Forschungsmethode sind die Erkenntnisse des ForscherInnenteams, dass erstens wissenschaftliche Forschung „keinen voraussetzungsfreien Zugang zu ihrem Gegenstand“ hat (Groeben et. al. 1988, 11). Der Gegenstand der Forschung lässt sich nur über die jeweiligen wissenschaftlichen Methoden erkennen, diese sind aber, zweitens, keine neutralen Zugangsweisen, weil sie auf bestimmten theoretischen Vorentscheidungen und Annahmen beruhen. Dadurch haben sie, drittens, Einfluss auf die Gegenstandskonstituierung. Es besteht daher, viertens, ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gegenstand und Methode (Groeben et. al. 1988, 11).

Im ersten Kapitel, quasi als Einleitung, stellen die vier AutorInnen ihre persönlichen Beweggründe für dieses Forschungsprogramm vor, die sinnvollerweise kurz eingebracht werden. Grundtenor der EntwicklerInnen des Forschungsprogramms war Ende der 1970er Jahre eine Unzufriedenheit mit den Möglichkeiten der damaligen psychologischen Forschungsmethoden. Zu sehr ForscherInnenorientiert, zu wenig dem zu erforschenden Gegenstand (nämlich dem Menschen) entsprechend.

Brigitte Scheele empfand eine unkreative "Herrschaft" des(r) ForscherIn gegenüber dem Beforschten. Die Psychologie ist ihr zufolge sprach- und kommunikationsbegabt (Groeben et. al. 1988,1) weshalb sie bemängelte, dass die sprachliche Kommunikation "[...] entweder auf ein Minimum reduziert oder zumindest so stark standardisiert (wurde), daß eine spontane, die eigenständige Individualität ausdrückende sprachliche Interaktion gar nicht möglich war" (ebd., Einfügung in Klammern v. N. G.).

Jörg Schlee wünschte sich vor allem, die Distanz zwischen Wissenschaft und Alltagswissen zu verringern (Groeben et. al. 1988, 5). Durch das FST wird ein Austausch im Sinne von Interaktions- und Rückkoppelungsprozessen zwischen subjektiven und objektiv-wissenschaftlichen Theorien angestrebt (Groeben et. al. 1988, 292). Die Erhebung der subjektiven Theorie einer Person soll ihr einen "[...] Fortschritt im Wissen, vor allem aber auch im Handeln ermöglichen" (Groeben et. al. 1988, 293).

Diethelm Wahl suchte „[...] eine wissenschaftliche Psychologie, in deren Mittelpunkt der Mensch als Handelnder steht, das heißt als aktives, vernünftiges und sich selbst steuerndes Wesen“ (Groeben et. al. 1988, 6). Und Norbert Groeben fasziniert, dass das FST eine Möglichkeit bietet, Wert- und Sinnfragen in die „objektivierend-distanzierte, ‚wertfreie‘ Haltung der Wissenschaft“ zu integrieren (Groeben et. al. 1988, 10).

Die EntwicklerInnen des „Forschungsprogramms Subjektive Theorien“ treffen vor diesem Hintergrund eine Unterscheidung von Verhalten und Handeln. „Verhalten“ ist von außen beobachtbar, die psychologische Forschung dieser Richtung wendet sich somit den motorischen Bewegungen des Körpers zu (behaviorales Subjektmodell; Groeben et. al. 1988, 13). „Handeln“ dagegen bezeichnet „absichtsvolle und sinnhafte Verhaltensweisen“, die zielgerichtet und geplant ausgeführt werden. Handlungen können nur aus Erfahrungen und Wissen aufgebaut werden (Groeben et. al. 1988, 12). Dem FST geht es also darum, den Menschen als reflexives, autonomes und kognitiv konstruierendes Subjekt wahrzunehmen (Groeben et. al. 1988, 11ff). Es ist auf einen handlungsbezogenen Menschen ausgerichtet (ebd.), d.h. das Menschenbild des FST ist eines, das den Menschen nicht nur als von außen determiniertes und *reagierendes* Wesen betrachtet, sondern als *von sich aus aktiv* agierend. Weiters geht es darum, subjektive Theorien so zu erheben und auszuwerten, dass sie wie wissenschaftliche Theorien nachvollzogen werden können.

Die Grundüberlegungen des FST stützen sich auf das so genannte „epistemologische Subjektmodell“, das den Menschen an sich als einem(r) WissenschaftlerIn ähnlich ansieht, nämlich als „Theoriekonstrukteur(In)“ und „Theoriebenutzer(In)“ (Groeben et. al. 1988, 16). „Die Kernannahmen des Epistemologischen Subjektmodells konzipieren den Menschen also in Parallelität zum Selbstbild des Wissenschaftlers (wie schon Kelly 1955: ‚man the scientist‘); wie dieser wird er als Theoriekonstrukteur und Theoriebenutzer gesehen“ (Groeben et. al. 1988, 16). Man erklärt dies damit, dass sich der „Alltagsmensch“ wie ein(e) WissenschaftlerIn bestimmte Strukturen schafft, diese überprüft und dann anwendet (Groeben et. al. 1988, 17). Der Mensch wird als „Alltagstheoretiker“ erkannt (ebd., 21).

Die Definition der EntwicklerInnen des FST für das Konstrukt „Subjektive Theorie“ lautet daher: „Kognitionen der Selbst- und Weltsicht als komplexes Aggregat mit (zumindest impliziter) Argumentationsstruktur, das die zu objektiven (wissenschaftlichen) Theorien parallelen Funktionen der Erklärung, Prognose und Technologie erfüllt“ (Groeben/Schlee 1982, 16; zitiert nach: Schlee/Groeben 1988, 3). Im FST geht man überdies davon aus, dass die Erkenntnis eines Menschen immer zugleich auch Selbsterkenntnis ist (Groeben et. al. 1988, 21).

Das reflexive Subjekt „Mensch“ mit seiner Fähigkeit konstruktiv, überlegt und gezielt Handlungen zu setzen, ist das „Objekt“ dieser Forschung (Groeben et. al. 1988, 22). Mit diesem „Objekt“ ist es möglich, in Kommunikation zu treten (z. B. mittels Interview) und seine subjektiven Theorien zu verschiedenen Themen zu eruieren und zu rekonstruieren. Dazu wird der so genannte „Dialog-Konsens“ als Wahrheitskriterium herangezogen (ebd.). In einer „kommunikativen Validierung“ (ForscherIn zusammen mit der Person, deren subjektive Theorie erhoben wird) wird die Gültigkeit zuvor gemachter Aussagen überprüft. Dabei findet in einem zeitlich vom Erstinterview entfernten Gespräch eine gemeinsame Überprüfung der Aussagen statt.

Dadurch, dass die Vorgänge verschriftlicht (eigentlich verbildlicht) werden, ist der Wissenschaftlichkeit genüge getan und der individuelle Mensch bekommt einen würdigen Platz in der objektivierenden Wissenschaft. Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich „Subjektive Theorien“ „[...] im Prinzip auf alle Gegenstände erstrecken können [...]“ (Groeben et. al. 1988, 21). So gibt es beispielsweise eine Reihe an Unter-

suchungen, in denen Subjektive Theorien eine Rolle spielen – etwa im medizinischen Bereich zu Alkoholismus, Krankheit, Essstörungen etc. oder in der pädagogischen Forschung, wo subjektive Theorien von Lehrern oder auch Schülern im Zusammenhang mit bestimmten Problemen beleuchtet werden. Die subjektiven Ansichten von Menschen können freilich nicht gänzlich different von seiner Umwelt sein, es mischen sich verschiedene Elemente aus Erziehung, Gesellschaft, Zeitgeist usw. in die persönlichen Theorien.

Das Hauptinteresse gilt dabei aber immer der Abbildung von Handlungsintentionen. Was geht dem Handeln voraus, was für ein Konzept hat sich ein Mensch zurechtgelegt, um zu gewissen Handlungsschritten oder Meinungen zu gelangen? Welcher Zweck wird verfolgt oder erreicht, was versteht ein Mensch unter einem bestimmten Begriff und was verbindet er mit ihm? Diese Fragen beschreiben den ursprünglichen Beweggrund für die Erforschung subjektiver Theorien.

Das FST macht sich auch den ohnehin existierenden Einfluss eines(r) Forschers(In) auf sein Untersuchungsobjekt zunutze. Der/die ForscherIn schafft die Bedingungen, in denen sich das „Erkenntnisobjekt“ (Groeben et. al.1988, 26) in Ruhe mit seiner Innensicht beschäftigen und diese explizieren kann. Insgesamt sollen beide Dialogpartner um Verständigung und Einigung bemüht sein, auch wenn letztlich die Aussage des Erkenntnisobjekts das größere Gewicht hat, da es sich ja um *seine* Innensicht handelt (Groeben et. al.1988, 26 f.). Ziel ist, die „Welt- und Selbstsicht“ eines Individuums deskriptiv festzuhalten (Groeben et. al.1988, 27).

Es wird aber auch darauf hingewiesen, dass zwar die momentane (auf die Befragung bezogene) Gültigkeit festgelegt, aber damit keine dauerhafte Gültigkeit prognostiziert werden kann. Das wird wiederum dem menschlichen Veränderungspotenzial sowie seiner Irrtumsfähigkeit gerecht, denn der Mensch kann sich irren (Groeben et. al. 1988, 28). Eine allgemeine Gültigkeit im Sinne der „Realitätsadäquanz“, also eines äußerlich beobachtbaren Verhaltens muss gesondert in einem dritten Schritt erfolgen und wird „explanative Validierung“ genannt (Groeben et. al.1988, 28). In dieser Arbeit findet sich die explanative Validierung in der Auswertung der beiden Subjektiven Theorien und deren Vergleich bzw. Dialog mit den im ersten Teil herausgearbeiteten Schwer-

punkten zur Toleranz (aus religiöser wie auch aus religionswissenschaftlicher Perspektive).

Für diese Arbeit war geplant, die wissenschaftliche Auseinandersetzung zum Thema Toleranz mit zwei persönlichen Standpunkten (Subjektiven Theorien) angereichert, darzustellen. Es wurde bewusst nach weiblichen Gesprächspartnerinnen gesucht, zum einen, weil es mir als Frau einfacher erschien, mit jungen Frauen in Kontakt zu treten, und zum anderen, weil so eine gewisse Vergleichbarkeit der subjektiven Theorien entsteht. Außerdem ist es gut, in den noch immer stark männerorientierten Gesellschaften die weiblichen Perspektiven zu Wort kommen zu lassen.

Es erschien mir interessant, zwei junge Menschen zu befragen und möglichst „junge“ Standpunkte zu beschreiben, weil die neue Generation zukunftsweisend ist. Darüber hinaus war mir wichtig, eine österreichische Muslima als Gesprächspartnerin zu finden, ich wollte authentische österreichische Perspektiven zweier junger Frauen mit unterschiedlichem religiösem Hintergrund herausarbeiten.

### **3.2 Zur Methode**

Zur Rekonstruktion Subjektiver Theorien können verschiedene Methoden angewendet werden (Scheele, Groeben 1988). Die hier verwendete Methode ist die „Heidelberger Struktur-Lege-Technik“, kurz SLT genannt. Die SLT wird zur „Rekonstruktion Subjektiver Theorien mittlerer Reichweite“ verwendet (Schlee/Groeben 1988, 34 f.). Die mittlere Reichweite subjektiver Theorien entsteht in Anlehnung an die Reichweiten objektiver (wissenschaftlicher) Theorien und in Abgrenzung zur kurzen Reichweite. Theorien kurzer Reichweite beziehen sich auf die Erklärung einzelner Handlungen oder Ereignisse. Theorien mittlerer Reichweite umfassen weit reichende Erklärungen und Erklärungsschritte, die auch Folgen und anschließende Effekte mit einbeziehen (Scheele/ Groeben 1988, 34 f.).

Im Idealfall haben beide – die interviewte Person (das Erkenntnisobjekt) und der/die ForscherIn (Erkenntnissubjekt) (Groeben et. al. 1988, 27) nach dem Erstinterview die zentralen Aussagen herausgearbeitet und in eine erste „Struktur“ gebracht. Nun gilt es, zunächst Einigung über die verwendeten zentralen Aussagen zu erzielen. Ist dies ge-

schehen, geht es darum, eine gemeinsame Entscheidung zu treffen, inwiefern diese Strukturen dem entsprechen, was die interviewte Person meint. Es wird gemeinsam eine stimmige Struktur erarbeitet. So entsteht eine für beide Seiten akzeptierbare Zusammenlegung von Alltagssprache (interviewte Person) und wissenschaftlicher Beobachtungssprache (ForscherIn; Schlee/ Groeben 1988, 7). Implizit ist diesem Vorgang die Überprüfung des Wahrheitsgehalts der Aussagen. Das Ziel ist erreicht, wenn „[...] das Erkenntnis-Objekt dem verstehenden Beschreiben des Erkenntnis-Subjekts zustimmt, seinen Konsens gibt“ (Scheele/ Groeben 1988, 21).

Angeichts der Jugend (des Alters) der hier befragten Personen und der Tatsache, dass sie noch die Schule besuchen und ohnehin genug zu lernen haben, wurde hier auf die Erstellung einer eigenen Struktur durch die Schülerinnen verzichtet, da es doch einen erheblichen Zeitaufwand bedeutet, sich die einzelnen Elemente der SLT anzueignen. Dafür wurde ein separates Treffen vereinbart, bei dem die wesentlichsten Aussagesätze abgesprochen wurden. Es gab in diesem Fall also drei persönliche Kontakte zwischen den Interviewpartnerinnen und mir. Brigitte Scheele und Norbert Groeben erwähnen kurz die Situation einer zunächst einseitig durch den/die ForscherIn erstellten Struktur, merken aber an, dass damit der Vorgang der kommunikativen Validierung länger dauert, weil die Strukturelemente erst bei dem Treffen erklärt werden müssen (Scheele/ Groeben 1988, 64).

### 3.2.1 Erklärung der Strukturelemente

(nach Scheele/Groeben 1988, 53f). Es gibt Symbole, die hier nicht zur Verwendung gelangt sind.

Definitionsartige Konzepte, die festlegen, was unter xy verstanden werden soll



Konzepte, die in einem Wirkungs- oder Abhängigkeitsverhältnis zu xy stehen





Definitiorische Festlegung	=
Unterkategorien	$\diagup \diagdown$
Manifestationen für xy. Objekte, Phänomene, Ereignisse etc., die als Beispiele für xy in der Realität gelten	<u>Manif.</u>
Indikatoren, die xy signalisieren	<u>Ind.</u>
Notwendig mit xy verbundene Absicht, Ziel, Zweck	<u>Absicht</u> $\diagdown$
Für xy notwendige Voraussetzungen	$\diagup$ <u>Voraus</u>
A bewirkt, verursacht B, bzw. B hängt von A ab, Richtung ist positiv. Je größer A, desto größer B	$\longrightarrow$ +
A bewirkt B, bzw. B hängt von A ab, die Richtung ist negative	$\longrightarrow$ -
Gegenseitige Abhängigkeit von A und B, bei positiver Richtung (der einfachste Fall einer sich aufschaukelnden Spirale)	$\longleftrightarrow$ +
Gegenseitige Abhängigkeit von A und B bei negativer Richtung (der einfachste Fall eines Teufelkreises)	$\longleftrightarrow$ -

Nebeneinander stehende Begriffe gelten als gleichwertig, übereinander gestellte Begriffe signalisieren eine Hierarchie, das oben stehende ist dem unteren übergeordnet.

Die Subjektiven Theorien zur Toleranz wurden von je einer Schülerin einer islamischen und einer katholischen Schule erhoben. Insgesamt herrschten vergleichbare Ausgangspositionen: Beide Schulen sind konfessionelle Privatschulen, sie befinden sich im selben Bezirk, die Schülerinnen sind etwa gleich alt und engagiert an der Gestaltung des Schullebens beteiligt. Die Kontaktaufnahme fand über die SchuldirektorInnen statt. Erfreulicherweise war die Kooperation der Direktionen sofort gut und auch die Interviewpartnerinnen waren schnell gefunden und interessiert bei der Sache. Das erste Gespräch ergab sich mit der katholischen Schülerin, weshalb alles mit ihr zusammenhängende mit einer „1“ gekennzeichnet ist. Die islamische Schülerin war die zweite Interviewpartnerin, deshalb ist alles was mit ihr zusammenhängt mit „2“ ausgewiesen. Die Nummerierung hat allein mit der Reihenfolge der Interviews zu tun und enthält keine Wertung.

### **3.2.2 Interviewmethode**

Die hier gewählte Form der Befragung ist das so genannte Problemzentrierte Interview. Es wird vor allem zur Erforschung „gesellschaftlich relevante(r) Probleme“ verwendet (Christof 2008, 194). Eveline Christof beschreibt Problemzentrierung als Erforschung gegenwärtiger Probleme, die gesellschaftlich relevant und zum Teil auch gesellschaftlich verursacht sind. Dabei werden von Forschern Probleme oder Problembereiche ausgemacht und „[...] deren individuelle und kollektive Bedingungsfaktoren erforscht [...]“ (Christof 2008, 194). Es „[...] wird im problemzentrierten Interview über gegenwärtige, strukturelle, gesellschaftliche Probleme und deren Auswirkungen auf das eigene Erleben gesprochen“ (Christof 2008, 198).

Eveline Christof hat übrigens dem Wunsch der EntwicklerInnen des FST nach Weiterentwicklung des Forschungsprogramms und den Anwendungsbereichen entsprochen (Groeben et. Al. 1988, 292 f.). Sie hat ein eigenes, weiterführendes Forschungsprogramm entwickelt, das auf die Erforschung subjektiver Theorien aufbaut. Es erweitert das FST um eine Dimension, in der die Veränderungsprozesse, die sich in der befragten Person abspielen, festgehalten und aufgezeigt werden. Im „pädagogisch reflexiven Interview“ (Christof 2008) werden Bildungsprozesse sichtbar gemacht.

Beim problemzentrierten Interview geht es darum, das Erzählen der interviewten Person zum einen zuzulassen und zum anderen zu unterstützen. Das bedeutet, die Rolle des Interviewers ist relativ aktiv (im Vergleich zum narrativen Interview). Der/die InterviewerIn folgt den Ausführungen und stellt zum Teil gezielte Fragen, zum Teil sich ergebende Verständnisfragen. Der/die InterviewerIn soll seine/ihre Fragen so stellen, dass die Erzähllogik nicht beeinträchtigt wird (Christof 2008, 195). Es wird ein so genannter Leitfaden verwendet, der als „Checkliste“ dient, um das Thema möglichst umfassend zu erfragen (Christof 2008, 197).

### **3.2.3 Interviewleitfaden für die Interviews in dieser Arbeit**

- Einstieg: Man hört und liest in letzter Zeit viel über Toleranz, aber was damit eigentlich gemeint ist, weiß man oft nicht so genau. Toleranz wird von verschiedenen Menschen und in verschiedenen Bereichen recht unterschiedlich verstanden.
- Was verbinden Sie mit dem Begriff oder wo kommt Ihnen der Begriff Toleranz unter. Fallen Ihnen Situationen ein?  
Alternativ: Was würden Sie sagen, ist ganz sicher nicht Toleranz?
- Fallen Ihnen Situationen ein, wo es schwierig ist, Toleranz zu leben? Zum Beispiel in der Schule?
- Können Sie sich vorstellen, dass das für eine/n andere/n Schülerin/Schüler hier ganz anders ist? Und warum wäre das so?
- Für die katholische Schülerin: Ihre Schule steht für Offenheit, Toleranz, Respekt, Verzicht auf Gewalt, Bemühen um ein friedliches Zusammenleben, unabhängig von Kultur, Nationalität, Religion oder Weltanschauung.  
Wo wird das für Sie sichtbar?
- Was wäre, wenn Sie hier Direktorin wären. Womit wären Sie zufrieden? Womit nicht?

- Für die islamische Schülerin: Ihre Schule steht für ein solidarisches und konstruktives Miteinander von MuslimInnen und NichtmuslimInnen und Integration in Österreich.  
Wo wird das für Sie sichtbar?
- Was wäre, wenn Sie hier Direktorin wären. Womit wären Sie zufrieden? Was würden Sie ändern wollen?

Die Interviews wurden zur Gänze transkribiert. Interviewerin und die Befragten sind kodiert (Interviewerin = I, Befragte = B1 bzw. B2). Die Transkripte enthalten Zeilennummerierungen und folgen der gesprochenen Sprache. Pausen sind mit ... markiert, nichtverbale Äußerungen wie Lachen oder Husten wurden nicht transkribiert, ebenso keine Geräusche wie die Schulglocke oder das Vorbeischauen der Kellnerin. Hörsignale bzw. gesprächsgenerierende Beiträge wie z. B. „äh“ sind als normaler Text eingefügt.<sup>31</sup>

### 3.3 Schulprofil 1

Die katholische Privatschule wird von dem Verein eines katholischen Frauenordens geführt und beherbergt sechs Bereiche: einen Kindergarten, eine Volksschule, eine Kooperative Mittelschule, ein Gymnasium und ein Realgymnasium, sowie eine Handelsschule mit HAK-Aufbaulehrgang. Insgesamt werden etwa 1.400 Kinder und Jugendliche hier betreut. Der Verein „[...] ist eine internationale Gemeinschaft von katholischen Ordensfrauen im Dienst der Erziehung. Sie sind davon überzeugt, dass durch christliche Erziehung und Bildung die Gesellschaft und damit die Welt positiv verändert werden kann“ (Infoheft Schulzentrum Friesgasse –im folgenden Schule 1

---

<sup>31</sup> Richtlinien nach: Ernst Halbmayer, <http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/qualitative/qualitative-48.html>, abgerufen u. a. am 25.5.2010 „Insgesamt ist ein pragmatisches Vorgehen ratsam und sollte der Genauigkeitsgrad der Transkription (Länge der Pausen, Tonfall, Tonstärke, nonverbale Aspekte der Kommunikation, Interaktion zwischen InterviewerIn und interviewter Person etc.) über das notwendige Maß des Forschungsinteresses und der Analysemethode nicht hinausgehen.“

genannt). Alle Einrichtungen sind „[...] grundsätzlich offen für alle Kinder und Jugendlichen, unabhängig von ihrer Kultur, Nationalität, Religion oder Weltanschauung“ (Infoheft Schule 1).

Die Schule spricht sich für eine wertorientierte Erziehung aus, weshalb alle Schüler einen Religionsunterricht besuchen. Es wird katholischer, evangelischer, griechisch-orthodoxer, serbisch-orthodoxer, und islamischer Religionsunterricht angeboten. SchülerInnen ohne Bekenntnis vereinbaren bei der Einschreibung ebenfalls die Teilnahme an einem konfessionellen Religionsunterricht. Eine Abmeldung vom Religionsunterricht ist hier nicht möglich. Die Schule wird nach christlichen Grundsätzen geführt und es wird davon ausgegangen, dass religiöse Erziehung im Allgemeinen wichtig zur Persönlichkeitsentwicklung ist. Die Einrichtung zielt auf ein verantwortungsvolles und friedliches Miteinander, besonders auch im multikulturellen und multireligiösen Kontext.

Die Erziehung- und Bildungseinrichtungen der Schule 1 stehen für Offenheit, Toleranz, Wahrhaftigkeit, Gewaltverzicht, Versöhnungsbereitschaft, respektvollen Umgang und Nächstenliebe (Infoheft Schule1). Die Achtung dieser Werte wird von allen erwartet (ebd.). Gerade im Zusammenleben verschiedener Kulturen und Religionen wird hier demonstriert, wie dies friedlich ablaufen kann. Friedliches Zusammenleben und gemeinsames Lernen stehen hier im Zeichen der Möglichkeiten, einen positiven Beitrag zur Gestaltung der Welt zu leisten. Das Lernen über sprachliche, religiöse und kulturelle Grenzen hinweg wird als Bereicherung und Chance gesehen (Infoheft Schule 1).

### 3.3.1 Fallbewertung 1 <sup>32</sup>

Das erste Interview zur Erhebung einer subjektiven Theorie zum Thema Toleranz wurde in der Schule der katholischen Schülerin (Schule 1) geführt. Die Kontaktaufnahme mit der Schülerin geschah über die Direktorin, die mich zu einem Gespräch einlud und

---

<sup>32</sup> Fallbewertung: „Das **Dossier** bzw. die **Fallbewertung** enthält einen Kommentar des Auswerter über die Beschaffenheit des vorliegenden Interviewmaterials, die Besonderheiten des Falls, interpretative Unsicherheiten, außergewöhnliche Ereignisabläufe und methodische Fehler.“ Quelle: Werner Stangl, abgerufen u. a. am 30.3.2010 <http://arbeitsblaetter.stangl-taller.at/FORSCHUNGSMETHODEN/ProblemzentriertInterview.shtml>

mich gleich bei diesem ersten Treffen mit einer Schülerin bekanntmachte, von der sie sich vorstellen konnte, dass sie geeignet und dazu bereit wäre. Ich stellte mein Projekt vor, teilte der Schülerin mit, worum es ging und konnte einen Termin für das erste Gespräch mit ihr vereinbaren. Freundlicherweise durfte die Schülerin zur Unterrichtszeit für eine Stunde weggehen, ein kleiner Raum mit angenehmer Atmosphäre (der „Peer-Mediationsraum“) wurde uns überdies zur Verfügung gestellt.

Das erste Gespräch mit Interviewpartnerin „1“ war von einer etwas aufgeregten, neugierigen und doch auch etwas angespannten Stimmung gekennzeichnet. Angespannt vermutlich deshalb, weil die Schülerin doch gewissen Erwartungen gerecht werden bzw. „nichts Falsches sagen“ wollte. Es ist dies wahrscheinlich auch dem Umstand zuzuschreiben, dass wir uns nicht näher kannten. Im Lauf des Gesprächs lockerte sich die Spannung. Situationsbedingte methodische Einschränkung: Es wurden wenig paraphrasierende Rückfragen gestellt.

Einleitend und zum Einstieg (beim Aufstellen des Aufnahmegeräts) unterhielten wir uns über Schulsprecher/innen und deren Aufgaben, damit war das Gespräch schon einmal in Gang. Nach meinem kurzen Einstiegssatz begann ich meine Fragen zu stellen (worum es ging und was mit dem Interview geschieht wusste die Probandin schon von unserem ersten Gespräch). Ich hielt mich an die Vorgabe des FST, genaue Auskunft und Information darüber zu geben, was das Thema und der Zweck des Interviews ist und welche Schritte gemeinsam getan werden (Groeben et. al. 1988, 26: „Die Untersuchungssituation und ihre Hintergründe sollten für das Erkenntnis-Objekt von vornherein größtmögliche Transparenz besitzen. Im Verlauf der Untersuchung sind Sinn und Bedeutung der einzelnen Untersuchungsschritte und -maßnahmen vom Forscher metakommunikativ zu erläutern.“).

Das Gespräch wurde mit dem Reden lockerer und kam so von einer anfänglich eher theoretischen Ebene zu einer persönlich-praktischen. Das Interview dauerte ca. 40 Minuten. Nach der Transkription filterte ich die zentralen Aussagesätze heraus und nach etwa 3 Wochen trafen wir uns erneut zur Besprechung. In dem zweiten Gespräch einigten wir uns vorerst auf die Gültigkeit der Aussagesätze.

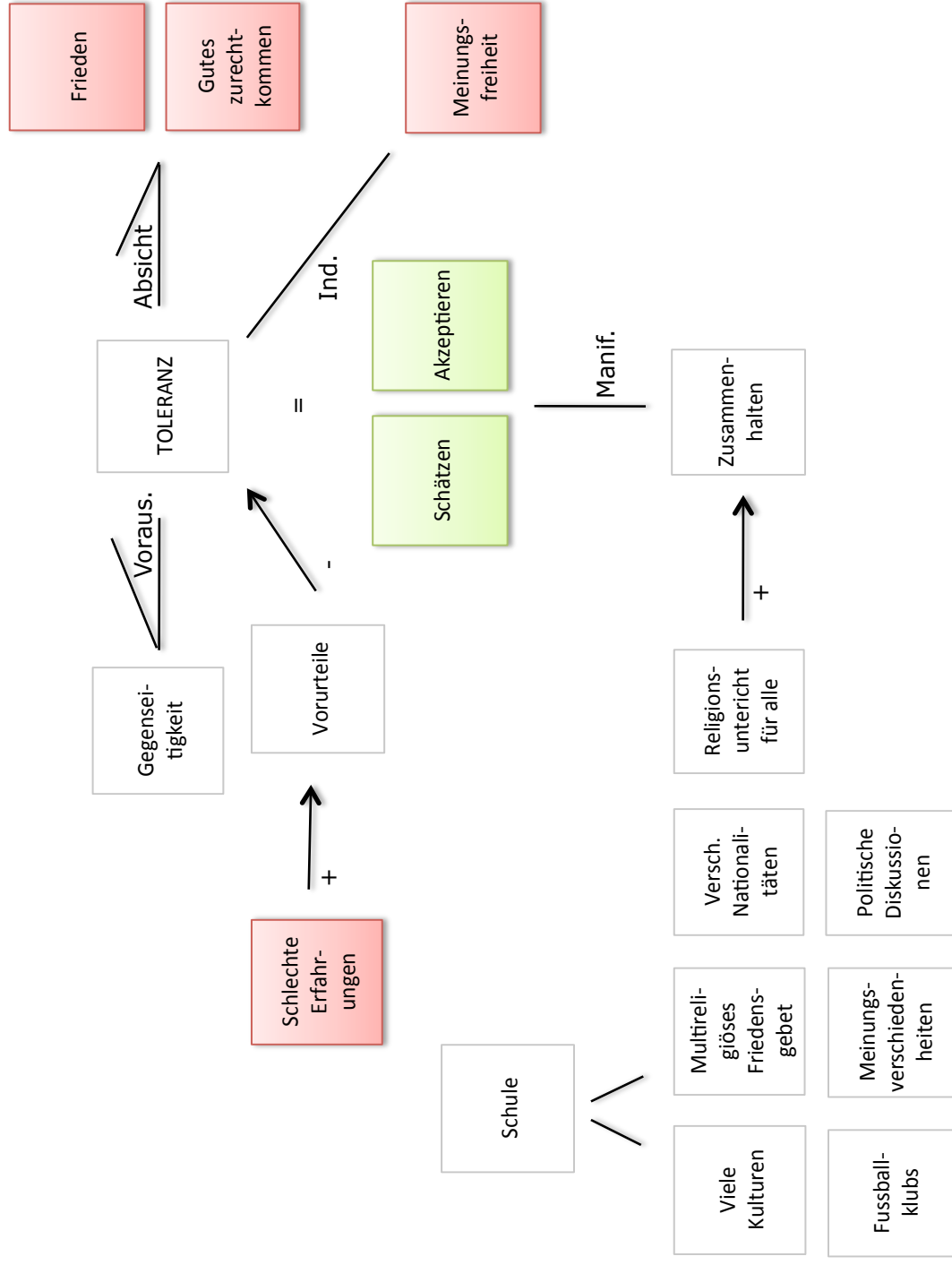
Das zweite Gespräch mit Interviewpartnerin 1 fand wieder in der Schule, wieder in dem atmosphärisch angenehmen „Peer-Mediationsraum“ statt. Die Stimmung war diesmal sehr locker, die Schülerin war fröhlich, bei der Sache, und neugierig, was nun kommen würde. Im Lauf des Gesprächs kamen einige Hinweise zur Verdeutlichung dessen, was sie gemeint hatte. Einzelne Formulierungen wurden ergänzt, eine verändert und die nicht-schulischen Bereiche, in denen Toleranz gezeigt wird, wurden erweitert. Damit erstellte ich eine erste „Struktur“, die wir einige Wochen darauf in der kommunikativen Validierung besprachen.

Das dritte Treffen (die kommunikative Validierung) hatten wir wieder im Peer-Mediationsraum der Schule 1. Dieses Gespräch dauerte nicht lange, denn die Struktur war sehr klar und deutlich. Die Schülerin hob aber die hierarchische Anordnung der Absicht (des Ziels) von Toleranz auf. Die Absichten „Frieden“ und „gutes Zurechtkommen“ sind somit gleichrangig. Bei der Definition hingegen schien es wichtig, eine Hierarchie einzufügen, sodass die Definition von Toleranz in erster Linie „akzeptieren“ und zweitrangig „schätzen“ ist. Der Rest war der Schülerin vertraut und sie stimmte zu.

### **3.3.2 Erläuterung zu Struktur (SLT) 1**

- Toleranz = schätzen und akzeptieren
- Die Voraussetzung für Toleranz ist Gegenseitigkeit
- Je mehr schlechte Erfahrungen mit Toleranz oder Religion gemacht werden, desto mehr Vorurteile entstehen
- Je mehr Vorurteile man hat, desto weniger Toleranz hat man
- Die Absicht von Toleranz ist Frieden und gutes Zurechtkommen
- Toleranz manifestiert sich im Zusammenhalten aller
- Wie wird in der Schule Toleranz sichtbar? Durch viele verschiedene Nationen, multireligiöses Friedensgebet, Religionsunterricht für alle (katholisch, evangelisch, islamisch, griechisch Orthodox, serbisch Orthodox), zwischen Fußballklubs, bei politischen Diskussionen, bei Meinungsverschiedenheiten
- Indikator für Toleranz ist Meinungsfreiheit

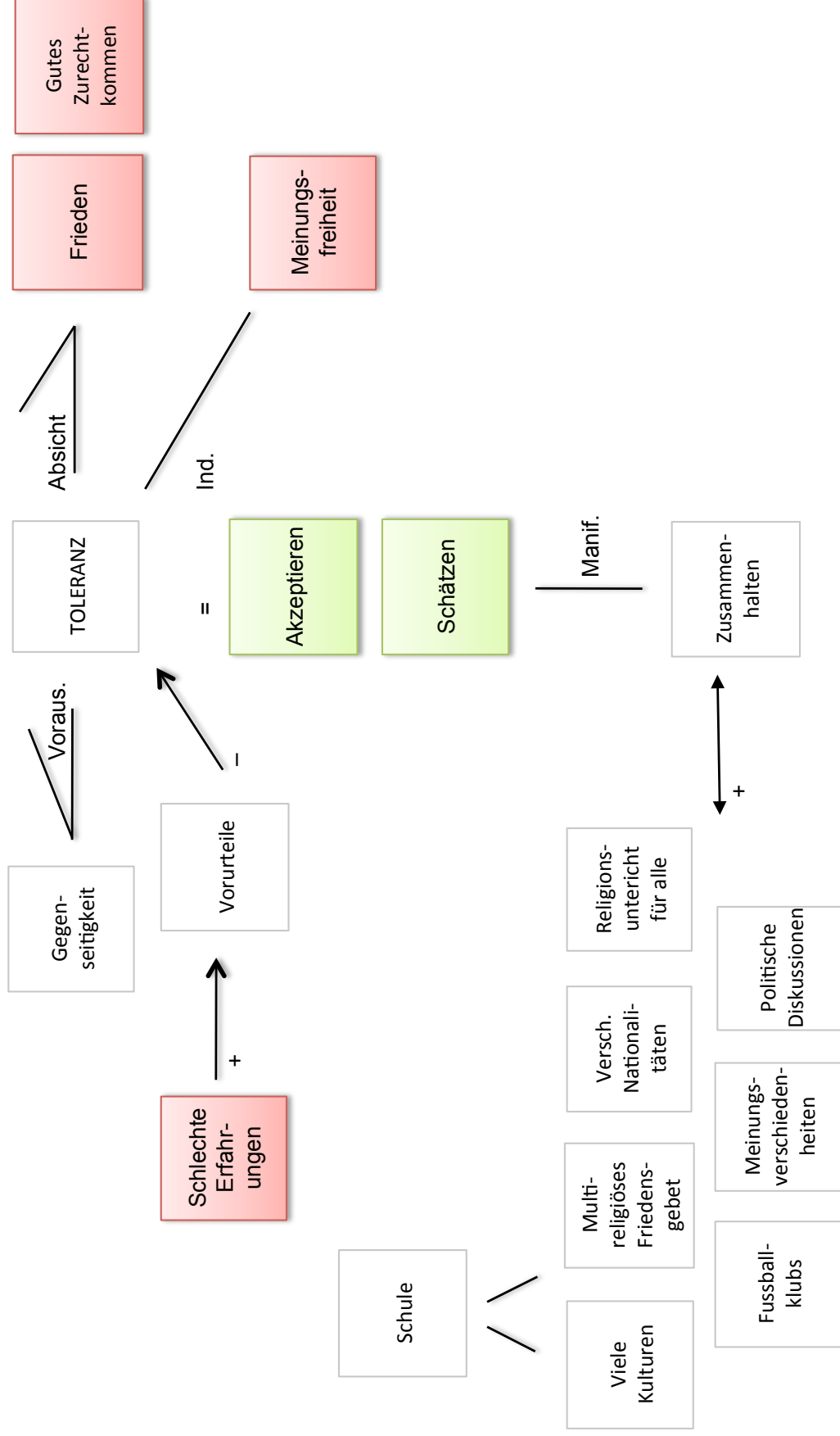




### 3.3.2.1 Abbildung 1: SLT 1 (Grundlage zur kommunikativen Validierung mit Schülerin 1)

### **3.3.3 Erläuterung zu Struktur (SLT) 1 nach der kommunikativen Validierung**

- Toleranz = 1. akzeptieren und 2. schätzen
- Die Voraussetzung für Toleranz ist Gegenseitigkeit
- Je mehr schlechte Erfahrungen mit Toleranz oder Religion gemacht werden, desto mehr Vorurteile entstehen
- Je mehr Vorurteile man hat, desto weniger Toleranz hat man
- Die Absicht von Toleranz ist Frieden und gutes Zurechtkommen
- Das Akzeptieren und Schätzen (= Toleranz) manifestiert sich im Zusammenhalten aller, das wiederum wirkt sich positiv auf den Schulalltag aus.
- Toleranz manifestiert sich daher in der Schule. Durch viele verschiedene Nationen, multireligiöses Friedensgebet, Religionsunterricht für alle (katholisch, evangelisch, islamisch, griechisch Orthodox, serbisch Orthodox), zwischen Fußballklubs, bei politischen Diskussionen, bei Meinungsverschiedenheiten
- Indikator für Toleranz ist Meinungsfreiheit



3.3.3.1 Abbildung 2: SLT 1 nach der kommunikativen Validierung



## **3.4 Schulprofil 2**

Die islamische Schule (Schule 2) hat sich zum Ziel gesetzt, durch eine gute Ausbildung eine Brücke zwischen MuslimInnen und NichtMuslimInnen zu schaffen. Sie zielt darauf ab, junge MuslimInnen in Österreich bei Bewahrung und Stärkung der islamischen Identität in die Gesellschaft zu integrieren. Die Schule geht auf das Engagement eines eigenen Vereins zurück. Diese islamische Schule „will das friedliche Miteinander von Muslimen und Nichtmuslimen fördern und unterstützen“ (Info-Folder des Islamischen Gymnasiums Wien- IGW – im folgenden Schule 2 genannt).

Schule 2 ist ein Realgymnasium, das auf muslimische Kinder ausgerichtet ist, grundsätzlich aber auch SchülerInnen anderer Konfessionen Zugang bietet (aus dem Profil-Beiblatt des IGW). De Facto besucht bis jetzt kein Kind einer anderen Religion diese islamische Schule. Unterrichtet werden hier etwa 270 Kinder und Jugendliche aus verschiedenen Ländern. Der Religionsunterricht findet am Samstag, zusätzlich zum regulären Unterricht in türkischer Sprache statt.

Der Schwerpunkt des Anliegens des Schulvereins liegt in guter Bildung, die neben besseren Berufschancen auch den Brückenbau zwischen MuslimInnen und NichtmuslimInnen ermöglichen soll. Der Leitsatz lautet: „Ausbildung zu weltoffenen und selbstbewussten jungen Menschen für die Zukunft“ (Profil-Beiblatt Schule 2). Der Lehrplan folgt dem österreichischen, unterrichtet wird von großteils nichtmuslimischen österreichischen SubventionslehrerInnen in deutscher Sprache.

### **3.4.1 Fallbewertung 2**

Die Kontaktaufnahme bezüglich einer Interviewpartnerin erfolgte auch hier über die Direktion und war auch hier dankenswerter Weise sehr unkompliziert. Es wurde mir eine Schülerin vorgeschlagen, die ich auch sofort kennen lernen konnte. Nach einer kurzen Information worum es ging, wozu es diente und welche Schritte nötig waren, war auch diese Schülerin sofort interessiert und bereit zu einem Interview.

Uns wurde ebenfalls ein Raum in der Schule zugesagt. Der Termin für das erste Gespräch musste wegen Krankheit der Schülerin verschoben werden, sie war aber freund-

licherweise bereit, sich in ihren Ferien mit mir zu treffen. Unser erstes Gespräch fand demnach nicht in der Schule statt, sondern in einem Kaffeehaus, wo ich das Gespräch wiederum mit Fragen nach ihrer Schulsprecherinnen-Tätigkeit begann.

Das erste Gespräch mit Interviewpartnerin 2 fand in einem ruhigen, separat gelegenen Raum eines Kaffeehauses statt. Das Gespräch war seitens der Schülerin geprägt von Interesse und einer großen Sicherheit dem Thema gegenüber. Situationsbedingte methodische Einschränkung: Ich hätte auch hier mehr paraphrasierende Rückmeldungen geben können, und auch hier war das Interview vielleicht eine Spur zu stark im Frage-Antwort-Schema verhaftet, ich hatte aber nicht das Gefühl, den Erzählfluss zu behindern. Das Gespräch dauerte etwa 40 Minuten.

Das zweite Gespräch, wo wir uns auf die zentralen Aussagen einigten, fand in der Schule der Schülerin statt, im Arztzimmer. Dieses Treffen war von einer gewissen Unruhe der Schülerin gekennzeichnet, deren Grund ich nicht kenne (vielleicht Zeitmangel). Trotzdem besprachen wir die wichtigen Elemente, und damit erstellte ich dann ihre erste Struktur, die als Grundlage zur kommunikativen Validierung diente.

Die kommunikative Validierung fand wieder in dem ungestörten Raum des Kaffeehauses statt. Die Stimmung war wieder interessiert, und es wurden einige Änderungen vorgenommen. Ich erläuterte die Bedeutung der Strukturelemente und die Verbindungen. Die deutlichste Änderung fand bei der Toleranz zwischen Lehrern und Schülern statt. Die von mir alleine erstellte Grafik sagte aus, dass je größer die Toleranz der Lehrer den SchülerInnen gegenüber ist, desto größer ist auch die Toleranz der SchülerInnen (allgemein). Dieser Punkt wurde jedoch in Frage gestellt. Es fiel das Argument, dass zwar von den Schülern sicher Toleranz zu den Lehrern zurückgeht, was sich aber zwischen den Schülern abspielt, hängt von der Erziehung ab. Es gibt so gesehen im Schulzusammenhang keine auf die Allgemeinheit bezogene tolerante Haltung, die in der Schule erlernbar wäre, sondern lediglich eine, die auf die Schüler-Lehrer-Situation beschränkt bleibt.

Auf meine Frage, ob es noch Beispiele für den Indikator gibt, sagte die Schülerin „andere einfach zu akzeptieren“, was wir auch in die Struktur hineinnahmen. Die Anordnung der Untergruppe beim Kopftuch wurde auf Wunsch der Schülerin verändert. Dass es

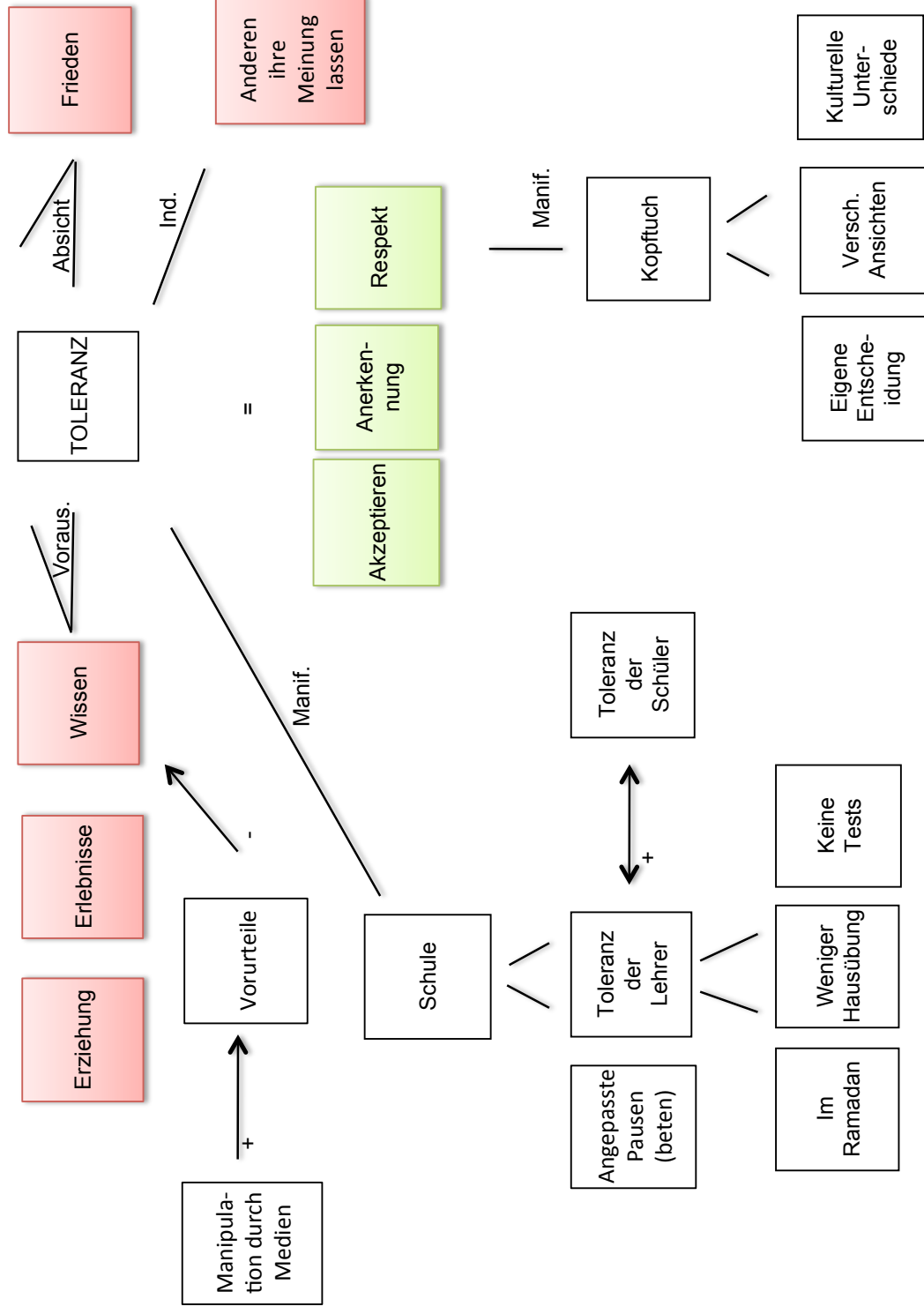
sich beim Kopftuch um die Akzeptanz desselben handelt, wurde von mir zur Verdeutlichung eingefügt. Die Manipulation durch die Medien und die Vorurteile wurden nur umgestellt, aber ohne ihre Bedeutung zu ändern. Diese Umstrukturierung ergab sich hauptsächlich durch die Veränderung der Lehrer-Schüler-Toleranz und des zusätzlichen Kästchens „Schüler untereinander“.

### **3.4.2 Erläuterung zu Struktur (SLT) 2**

- Toleranz = Respekt, Anerkennung, akzeptieren
- Die Absicht von Toleranz ist Frieden
- Voraussetzung für Toleranz ist Wissen (je besser man Bescheid weiß, desto toleranter kann man sein), die Erlebnisse und die Erziehung
- Toleranz manifestiert sich vor allem in der Schule durch die Lehrer und durch etwas abgeänderte Pausenzeiten (sodass zu Mittag eine Gebetszeit entsteht)
- Je mehr Toleranz von den großteils nichtmuslimischen Lehrern den muslimischen Schülern entgegengebracht wird, desto mehr lernen die Schüler auch Toleranz.
- Die Toleranz der Lehrer zeigt sich zum Beispiel im Ramadan, wo weniger Hausübungen gegeben werden und keine Tests angesetzt werden.
- Der Indikator für Toleranz ist, wenn anderen die eigene Meinung nicht aufgezungen wird.
- Respekt wird dann empfunden, wenn das Tragen des Kopftuchs akzeptiert wird (darüber gibt es kulturelle, auch innerislamische Unterschiede und verschiedene Ansichten)
- Je größer die Manipulation durch die Medien, desto größer die Vorurteile und desto weniger Wissen kann existieren.



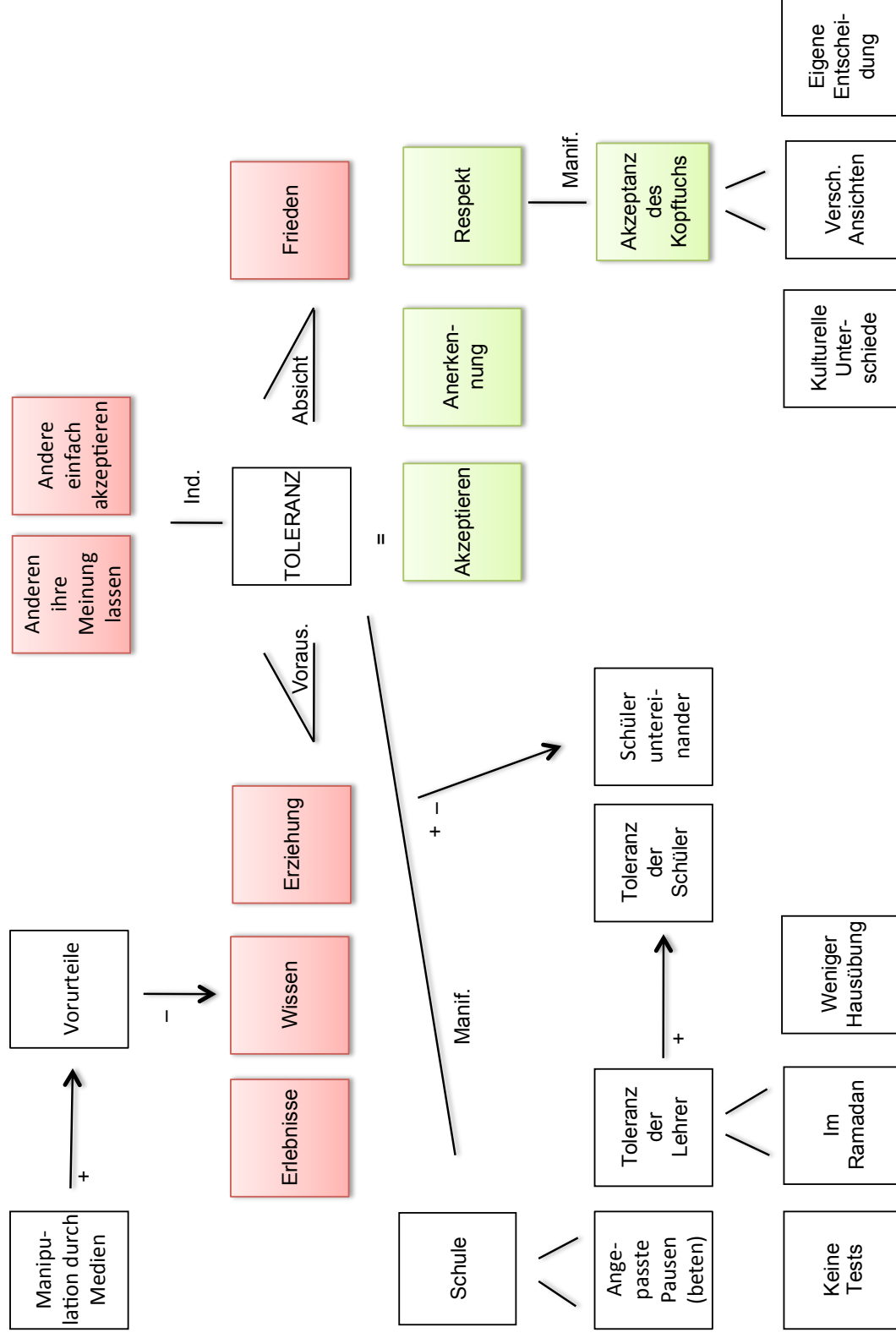




3.4.2.1 Abbildung 3: SLT 2 (Grundlage für die kommunikative Validierung mit Schülerin 2)

### **3.4.3 Erläuterung SLT 2 nach kommunikativer Validierung**

- Toleranz = Anerkennung, Respekt und akzeptieren
- Respekt manifestiert sich für die Schülerin darin, dass das Tragen des Kopftuchs akzeptiert wird
- Das Tragen des Kopftuchs ist kulturellen Unterschieden unterworfen, es existieren verschiedene Ansichten darüber und es ist eine persönliche Entscheidung
- Die Absicht (das Ziel) von Toleranz ist Frieden
- Die Voraussetzung für Toleranz sind die Erlebnisse, das Wissen und die Erziehung
- Je mehr Manipulation durch die Medien vorhanden ist, desto mehr Vorurteile entstehen, und das hat weniger Wissen zur Folge
- Indikator (signalisiert das Gemeinte) für Toleranz ist, anderen seine Meinung nicht aufzuzwingen und andere einfach zu akzeptieren
- Toleranz manifestiert sich für die Schülerin vor allem in der Schule. Hier vor allem durch angepasste Pausen (sodass alle Gebetszeiten eingehalten werden können) und durch die Lehrer, die z. B. im Ramadan weniger Hausübungen aufgeben und keine Tests ansetzen
- Die Toleranz der Lehrer wirkt sich positiv auf die Toleranz der Schüler den Lehrern gegenüber aus
- die Toleranz der Schüler untereinander leitet sich aber nicht durch die Toleranz der Lehrer ab, sondern ist von der Erziehung abhängig (je nachdem, wie die Erziehung ist, wirkt sie sich positiv oder negativ auf die Toleranzbereitschaft der Schüler aus).



3.4.3.1 Abbildung 4: SLT 2 nach der kommunikativen Validierung



### **3.5 Explanative Validierung /Auswertung der Subjektiven Theorien vor dem Hintergrund der theoretischen Perspektiven zur Toleranz**

#### **3.5.1 Einleitung**

Die den Interviews zugrunde liegende qualitative Methodik öffnet den Blick auf die Subjektiven Theorien der jungen Generation. Diese Theorien sind Fallbeispiele, von denen aus nicht auf die Gesamtheit der ChristInnen und MuslimInnen geschlossen werden kann (dazu müssten quantitative Forschungen angestellt werden, die dann eine repräsentative Größe darstellen würden). Es werden die Gedanken zweier Jugendlicher zum Thema Toleranz wiedergeben. Es wurden Interviews durchgeführt und ausgewertet, in der explanativen Validierung sollen diese herausgefilterten Ansichten in den Gesamtzusammenhang eingebettet werden. Es sollen Bezüge zu den erarbeiteten wissenschaftlichen Standpunkten, zu den Leitbildern der Schulen sowie zur allgemeinen Situation hergestellt werden.

Zentral im Blickfeld steht, was diese beiden jungen Frauen vor allem von der institutionellen (schulischen) Seite in ihr Leben tragen. Wie gehen sie mit der religiösen und kulturellen Vielfalt und damit mit dem Thema Toleranz um, und wie werden sie im Hinblick auf das Zusammenleben mit unterschiedlichen religiösen und nichtreligiösen Menschen geprägt. Hier zeigt sich folgendes Bild: Die katholische Schülerin spiegelt in ihren Aussagen die grundsätzliche Wertschätzung aller Religionen und die Wichtigkeit einer religiösen Erziehung an sich wider, die sich im Leitbild der Schule findet. Sie geht selbstverständlich mit verschiedenen Religionen und Kulturen in ihrem Umfeld um. Das islamische Gymnasium wurde vom Verein SOLMIT (solidarisch miteinander) gegründet und wird auch von ihm erhalten. Die Schule hat zum Ziel, das konstruktive Miteinander von MuslimInnen und NichtmuslimInnen zu fördern. Dieser Impuls wird von der islamischen Schülerin besonders aufgenommen, da sie NichtmuslimInnen (sie spricht allerdings nur von ChristInnen) über den Islam aufklären und so zu einem realeren Bild ihrer Religion beitragen möchte.

Die Grundfragestellungen waren für beide Schülerinnen dieselben, die Gespräche verliefen aber unterschiedlich, weil auf die spontanen Anliegen und Beispiele der Befragten individuell eingegangen wurde. Die Fragen waren offen gehalten und konkret auf Toleranz bezogen. Daher wurden Themen wie beispielsweise sexueller Missbrauch durch katholische Priester oder Zwangsverheiratungen in islamischen Familien nicht einbezogen. Zu diesen Themenbereichen passt keine Toleranz. Um die Befragten nicht in ihren eigenen Formulierungen zu irritieren und um nicht in einer Sackgasse zu enden, wurden auch andere problematische Themen nicht in den Vordergrund gerückt; erwähnten die Schülerinnen diese von sich aus, wurde damit weitergearbeitet.

Zunächst ist festzuhalten, dass im Gegensatz zu früher der Begriff Toleranz heute eine eigenständige Größe geworden ist, mit der sowohl die islamische, als auch die christliche Schülerin sowie die theoretischen Abhandlungen selbstverständlich umgehen. In den religiösen Texten kommt der Begriff nicht vor, trotzdem beschäftigen sich christliche TheologInnen, islamische Gelehrte und auch „ganz normale Leute“ mit diesem Thema, was dessen Wichtigkeit signalisiert.

Im Vergleich mit den religiösen Grundaussagen ergibt sich, dass die subjektiven Theorien beider Schülerinnen weitgehend dem Stand der jeweils christlich-theologischen bzw. islamisch-gelehrter Erkenntnisse entsprechen; Die Verständigung und das Wohlwollen dem anderen gegenüber stehen im Vordergrund. Liest man die Interviews (die vor den Veränderungen im Nahen Osten entstanden sind) vor dem Hintergrund der Ereignisse in Tunesien, Ägypten usw., erscheinen die Aussagen der Schülerinnen noch deutlicher: Man hört zwar heraus, dass zwischen verschiedenen Religionen und Kulturen nicht alles im Alltag einfach ist, doch die Grundintention ist bei beiden eine, die die Vielfalt der Vorstellungen und Lebensweisen akzeptiert und respektiert. Beide Schülerinnen definieren Toleranz durch „Akzeptanz“ (SLT 1) bzw. „akzeptieren“ (SLT 2).

Christentum und Islam sind getragen durch die Verehrung des *einen* Gottes und führen sich beide (neben dem Judentum) auf Abraham als Gründervater zurück, der auch das verbindende Element (die dritte Seite) in den Unstimmigkeiten zwischen ChristInnen und MuslimInnen sein kann<sup>33</sup>. Die zentralen Begriffe der Religionen sind nicht ident,

---

<sup>33</sup> [Http://www.ted.com/talks/william\\_ury.html](http://www.ted.com/talks/william_ury.html)

dennoch vergleichbar. So geht es im Christentum um die göttliche Liebe, die allen Geschöpfen gilt, ebenso wie die dessen Gnade. Der Islam spricht von der Barmherzigkeit und Güte Gottes. Was in beiden Religionen grundgelegt ist, ist die Solidarität zwischen den Menschen. Solidarität den Mitmenschen gegenüber, in den eigenen Reihen, aber auch darüber hinaus zählen in beiden Religionen viel.

### **3.5.2 Die Ausgangspositionen**

Die Ausgangspositionen der Schülerinnen sind von ihren persönlichen Merkmalen aus vergleichbar (gleiches Alter, beide engagiert in der Schulgemeinschaft, und die Schulen befinden sich in demselben Bezirk). Die Rahmenbedingungen stellen sich allerdings als grundsätzlich unterschiedlich dar. Zum einen sind die Schulen selbst anders strukturiert. Die katholische Schule ist ein ganzes Schulzentrum, das alle Schulstufen und einen Kindergarten beherbergt. Es ist eine multikulturelle, multireligiöse und multinationale Schule. Das islamische Gymnasium ist naturgemäß kleiner. Es ist ebenfalls multikulturell und multinational aber unter dem Dach einer einzigen Religion.

Dazu ist freilich die allgemeine Ausgangsposition eine unterschiedliche. Der Islam wird im Westen oft als radikalisiert wahrgenommen (radikale IslamistInnen tun das Ihre dazu), MuslimInnen werden als fremd empfunden, und es wird bezweifelt, dass sie die westlichen Werte teilen (können). Die katholische Schülerin ist derartigen Vorwürfen und Zweifeln nicht ausgesetzt. Es wird auch nicht in jedem Katholiken ein Kinderschänder vermutet, obwohl die katholische Kirche mit erschreckenden Vorkommnissen konfrontiert ist. In die Befragungen sind diese Themen nicht eigens eingebracht worden, die islamische Schülerin hat von sich aus einige der brisanten Themen angesprochen.

Insgesamt wird in den Interviews sichtbar, dass die katholische Schülerin eher aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft spricht, die tolerant ist, die islamische Schülerin mehr aus jener der „Toleranzempfängerin“, der Minderheit spricht. Es bestätigt sich hier also die u. a. von Rainer Forst vertretene Ansicht, dass Toleranz meist die Tugend einer Mehrheitsgesellschaft gegenüber einer Minderheit ist. Während die katholische Schülerin eher von einer allgemeinen Werte aus spricht, bei der alle religiösen und nichtreligiösen Lebensentwürfe akzeptiert werden, äußert sich die islamische Schülerin tendenziell von einer Eigenperspektive, und auch stark von einer innerislamischen aus. Sie weitet ihre Toleranz zwar auch aus, indem sie „mit allen Religionen friedlich leben und

alle tolerieren“ will (Schülerin 2, Transkription 2, 267, 268). Dennoch geht sie auf andere Lebensentwürfe nicht ein. Es lässt sich festhalten, dass die Frage nach dem realen Umgang von MuslimInnen mit so genannten Ungläubigen (bzw. Nichtmonotheisten), sowohl aus der hier zitierten islamischen Gelehrtenperspektive als auch seitens der islamischen Schülerin weitgehend offen bleibt.

### **3.5.3 Die Auswertung der Themenbereiche**

Die Grundlage für die Auswertung bilden die Transkriptionen der Interviews und die Ergebnisse der Befragungen, die in den Abbildungen 2 und 4 und den jeweiligen Erläuterungen (zu SLT 1 und SLT 2 nach der kommunikativen Validierung, Kapitel 3.3.3 und 3.4.3) ersichtlich sind. Die Auswertung soll nun nach Themenbereichen gegliedert werden, die sich als zentral in den Subjektiven Theorien herausgestellt haben. Was lässt sich zusammenfassend in Bezug auf die Verknüpfung von wissenschaftlichen Standpunkten, und den subjektiven Theorien sagen? Wo liegen Berührungspunkte, worin bestehen Unterschiede?

#### **3.5.3.1 Friede**

Zu allererst ist auffallend, dass beide Schülerinnen als Absicht (Zweck, Ziel) der Toleranz den Frieden nennen. Auch die religionswissenschaftlichen, christlichen und islamischen Standpunkte betonen den Friedensaspekt (Mall, Friedli, Fuchs, Zakzouk etc.). Es geht bei der Toleranz also um ein Mittel, Frieden zu wahren oder herzustellen. Auf einer grundsätzlichen Ebene besteht also eine Übereinstimmung in den Standpunkten der für diese Arbeit ausgewählten Personen (auch die wissenschaftlichen Quellen wurden ja ausgewählt).

Diese identischen Aussagen der Schülerinnen und der wissenschaftlichen Positionen in Bezug auf den Aspekt des Friedens zum Zweck einer friedlichen Koexistenz zwischen ChristInnen und MuslimInnen in der säkularisierten demokratischen Staatsform sind von elementarer Bedeutung. Es bedeutet, dass nicht nur in der Theorie sondern auch in der Praxis der Wille zum Miteinander-Auskommen an erster Stelle steht.



### 3.5.3.2 Respekt

Schülerin 2 (die islamische Schülerin) nennt in ihrer Definition von Toleranz die von Ram Adhar Mall geforderte Verbindung der Toleranz mit der Anerkennung (Transkription 2, 10 u. Abb. 4). Sie sieht auch „Respekt“ (ebd.) als Idealform der Toleranz als wichtig an, etwas, das auch bei Rainer Forst und Abdoljavad Falaturi eine zentrale Rolle spielt. Für die islamische Schülerin ist von größter Bedeutung, dass sie mit ihrem Kopftuch akzeptiert wird. „Respekt“ empfindet sie daher in erster Linie dann, wenn das Tragen des Kopftuchs respektiert wird. Respekt anderen gegenüber entsteht vor allem aus dem Selbstrespekt (Zakzouk).

Schülerin 1 (die katholische Schülerin) definiert Toleranz als „1. akzeptieren und 2. schätzen“ (Transkription 1, 8–9 u. Abb. 2). Während die Wissenschaft im Allgemeinen von „Anerkennung“ spricht, geht das „Schätzen“ von Schülerin 1 in seiner Bedeutung einen Schritt weiter, darin liegt bereits die positive Wertigkeit des Anderen bzw. einer anderen Religion. Der Akzent auf der prinzipiellen Wertschätzung aller Religionen und einer religiösen Erziehung an sich findet sich im Leitbild der katholischen Schule.

Die katholische Schülerin (Schülerin 1) spricht tendenziell von einer jedem Menschen (ob und wie religiös auch immer) zustehenden Toleranz (Transkription 1, 59–63). Dies lässt sich mit der christlich begründeten Menschenwürde und der grundsätzlichen christlichen Ansicht vereinbaren, dass für alle Menschen Erlösung möglich ist. Die Bestätigung dafür lässt sich darin sehen, dass Jesus vermittelte, Gottes Heilswille gelte allen, unabhängig von ihrem kulturellen, ethnischen und religiösen Zugehörigkeiten (vgl. Domanyi, Fuchs). Die islamische Schülerin (Schülerin 2) spricht davon, mit allen Religionen friedlich leben zu wollen und alle zu tolerieren (Schülerin 2, Transkription 2, 267–268), was den Aussagen der islamischen „Wissenschaften vom Glauben“ entspricht, wo mit „allen“ Religionen zwar nur die monotheistischen gemeint sind, diese dafür aber eine echte Anerkennung vom Koran erhalten, und wo ebenfalls die Würde aller Menschen betont wird (Zakzouk, Falaturi, Ramadan).

### 3.5.3.3 Meinungsfreiheit

Ähnlich werden auch von beiden Schülerinnen die Indikatoren für Toleranz benannt, also quasi das Signal für Toleranz: „Meinungsfreiheit“ (Schülerin 1, Transkription

1, 36 u. Abb. 2) bzw. „jeder vertritt eine andere Meinung“ (Schülerin 2, Transkription 2, 16 u. Abb. 4) zielen in dieselbe Richtung. In Österreich ist die Meinungsfreiheit verfassungsrechtlich verankert, und wenn man in den Nahen Osten blickt, zeigt sich das Bedürfnis nach einer freien Meinungsäußerung auch in islamischen Staaten. Zumindest aus der Sicht einiger islamischer Gelehrter ist in Sure 2:256 die Religions- und Meinungsfreiheit im Islam grundgelegt. Dass MuslimInnen im europäischen Raum verpflichtet sind, die Verfassungen der Länder, in denen sie leben zu akzeptieren, darauf weist u. a. Tariq Ramadan hin. In der hier zitierten christlich-theologischen Literatur wird nicht direkt von Meinungsfreiheit gesprochen, sondern eher davon, Menschen mit anderen Meinungen zu akzeptieren, andere Meinungen nicht zu verurteilen oder Pluralität zu bejahen. Auch hier wird die Mehrheitsposition des Christentums ersichtlich; man ist in der Position Andere(s) zuzulassen.

#### **3.5.3.4 Gegenseitigkeit/Verhalten untereinander**

Die unterschiedlichen Ausgangspositionen wurden oben bereits behandelt. Aber einige Aussagen unterschieden sich, bzw. es wurden manche Punkte von nur einer Schülerin erwähnt. Wie in Kapitel 1.4 herausgearbeitet – und von christlich-theologischer Seite dargestellt – ist ein ganz wesentlicher Punkt bei der Toleranz die Gegen- oder Wechselseitigkeit. Die katholische Schülerin benennt eindeutig die Wichtigkeit der Toleranz von/auf beiden Seiten (Schülerin 1, Transkription 1, 8, 17, 22 u. Abb. 2), diese wird sogar als Voraussetzung für Toleranz angesehen. Die islamische Schülerin erwähnt die Wechselseitigkeit nicht, für sie ist die Voraussetzung für Toleranz allerdings mit den Erlebnissen, der Erziehung und dem Wissen verbunden (Abb. 4), was die katholische Schülerin wiederum nicht so benennt.

Beide Schülerinnen erfahren in der Schule Toleranz, wenn auch unter unterschiedlichen Voraussetzungen und in unterschiedlicher Ausprägung. Für die katholische Schülerin zeigt sich in der Schulgemeinschaft die gelebte Toleranz, alle Schüler werden in ihrer individuellen und religiösen Identitätsbildung unterstützt. Diese Form der institutionellen Möglichkeit zur individuellen Identitätsentwicklung erachten auch Schwöbel und Aslan für wesentlich. Für die islamische Schülerin ist die Toleranz der mehrheitlich nicht islamischen LehrerInnen den islamischen SchülerInnen gegenüber besonders

wertvoll. Unter den SchülerInnen herrscht ebenfalls ein tolerantes Miteinander, da durch unterschiedliche kulturelle Hintergründe die islamische Praxis (z. B. in Bezug auf die Kleidung) verschieden ausfällt (Transkription 2, 82–104 u. Abb. 4).

Während die islamische Schülerin für die Schüler untereinander (die gleichen Bekenntnisses sind) nicht sagen kann, wie sich ihr Verhalten in etwa gestaltet (weil es auf die Person ankommt und wie sie erzogen wurde; Abb. 4), empfindet die katholische Schülerin die praktizierte Toleranz im Zusammenhalt aller Schüler (unterschiedliche Bekenntnisse). Solidarität hat im Christentum wie auch im Islam einen hohen Stellenwert (z. B. Fuchs, Zakzouk).

### **3.5.3.5 Erfahrungen/Erlebnisse/Vorurteile**

Was sich in den Subjektiven Theorien zeigt, aber in der wissenschaftlichen Perspektive nicht enthalten ist, sind die Komponenten „Erfahrungen“ (Schülerin 1, Transkription 1, 97 u. Abb. 2) bzw. „Erlebnisse“ (Schülerin 2, Transkription 2, 275 u. Abb. 4). Hier wird die Realität sichtbar, auf die in der wissenschaftlichen Theoriebildung nur bis zu einem gewissen Grad eingegangen werden kann. Erfahrungen und Erlebnisse können nur persönlich gemacht werden, sie werden in den theoretischen Abhandlungen nur bedingt herangezogen, weil sie individuell sind und nicht leicht festgemacht werden können

Die Erlebnisse und Erfahrungen beziehen sich beide auf negative Momente im Zusammenhang mit (der) anderen Religion(en), die aus der Sicht beider Schülerinnen zu negativen Vorurteilen führen (können). Hier meldet sich offenbar die österreichische Alltagswelt, wo Schwierigkeiten zwischen Angehörigen unterschiedlicher Nationalitäten und Religionen auftreten (Schülerin 2 erinnert sich aber auch positiv an das Interesse eines Herren, der sich erkundigte, ob die Farben des Kopftuchs eine besondere Bedeutung hätten; Transkription 2, 94–104). Beide Schülerinnen sind aber in der Lage zu durchschauen, in welche Mechanismen man geraten kann, wodurch in der Folge Vorurteile gegenüber anderen entstehen. Es wird deutlich, dass sich beide Schülerinnen mit der Bildung von Vorurteilen auseinandersetzen und dass bestimmte Vorkommnisse zu Vorurteilen führen können, darauf wird in den hier herangezogenen wissenschaftlichen Standpunkten nicht eingegangen.

Schülerin 1 nennt als Beispiel für „Erfahrungen“ schlechte Erfahrungen mit Toleranz oder mit Angehörigen anderer Religionen, wodurch Verallgemeinerungen und Vorurteile entstehen, die folglich alle einer bestimmten Religion angehörenden Menschen in ein schlechtes Licht rücken (Transkription 1, 97–110). Schülerin 2 spricht von „Erlebnissen“ und nennt als Beispiel die „falsche“ (Transkription 2, 277) Behandlung eines Christen durch einen Moslem, wodurch auf der Seite des Christen das negative Islam-Bild, das durch die Medien verbreitet wird, bestätigt wird (Transkription 2, 275–283). Auch hier zeigen sich die unterschiedlichen Perspektiven der Befragten: Die islamische Schülerin bezieht sich in ihrem Beispiel konkret (siehe Ausführungen oben) auf ChristInnen und MuslimInnen, während die katholische Schülerin allgemein bleibt.

#### **3.5.3.6 Erziehung**

Interessant ist, dass nur die islamische Schülerin (Schülerin 2) „Erlebnisse“ stark mit der elterlichen Erziehung verbindet, weil die Eltern ihre Erfahrungen, Meinungen und (Vor-)Urteile an ihre Kinder weitergeben (Transkription 2, 264–283 u. Abb. 4). Sie erachtet die Erziehung als maßgeblich bei der Bildung zu tolerantem bzw. intolerantem Verhalten. In Bezug auf die Toleranzbildung weist von christlich-theologischer Seite Rudolf Englert (1995, 161–177) auf die Rolle und besondere Verantwortung von Erziehungspersonen (im Speziellen von Lehrautoritäten) hin. Auf islamischer Seite beschäftigt sich vor allem Ednan Aslan (2009, 325–350) mit den Aufgaben der islamischen Erziehung im österreichischen (europäischen) Kontext und zeigt unterschiedliche Tendenzen und Strategien zur Bildung der muslimischen Kinder in Österreich auf. Für das Thema Toleranz bedeutet dies, dass besonders Lehrautoritäten und Erziehungspersonen eine aktive Gestaltungsmöglichkeit zukommt (aber auch allen anderen, da jeder eine Vorbildwirkung haben kann).

#### **3.5.3.7 Medien**

Die islamische Schülerin räumt den Medien eine bedeutende Rolle ein (wie auch Zakzouk, Falaturi sowie Ramadan) und damit der Öffentlichkeit. Durch die Medien werden Informationen verbreitet, die zum einen „Wissen“ vermitteln, die jedoch auch zu manipulativen Zwecken eingesetzt werden (Abb.4). Für die islamische Schülerin ist das

„Wissen“ ein wesentlicher Faktor, um tolerant sein zu können. Je mehr man (im positiven Sinn) über etwas weiß, desto leichter gelingt Toleranz. Je mehr negative und manipulative Informationen publik werden, desto schwieriger ist ein tolerantes Verhalten. Die katholische Schülerin erwähnt die Medien nicht.

Hier werden wieder die verschiedenen Ausgangspunkte der beiden sichtbar: Die islamische Schülerin sieht sich tagtäglich mit (meist negativen) Berichten über ihre Religion konfrontiert und muss sich mit Vorurteilen auseinandersetzen, was die katholische Schülerin in Österreich in dieser Form nicht muss. Vorurteile ChristInnen gegenüber wurden von beiden Schülerinnen nicht thematisiert, klingen jedoch auf theologischer Seite beispielsweise im Zusammenhang mit der Dialogaufforderung der 138 muslimischen Gelehrten an die ChristInnen an (Eißler).



## 4 Schlussbetrachtungen

Das Christentum und der Islam sind die beiden verbreitetsten Religionen der Welt und beiden liegt grundsätzlich das Streben nach Frieden zugrunde. In beiden gab und gibt es jedoch Zeiten und Momente, in denen menschenverachtende Vorgehensweisen religiös legitimiert wurden/werden. Vielleicht gelingt die „Back-to-the-Roots“-Strategie, die einige TheologInnen und islamische Gelehrte eingeschlagen haben, und es kann in einer Rundumschau und vor allem in Form einer selbstkritischen Auseinandersetzung das eigentliche Wesen der Religion weiter zum Tragen kommen und weiterentwickelt werden.

Einigkeit besteht zwischen beiden Religionen bei der Beurteilung der postmodernen Entwicklungen, die meist als beliebig und „entwertet“ bzw. unmoralisch angesehen werden. Hier fühlen sich beide Religionen als Wächter über die Werte und können, wie Hans Jochen Margull und auch Mahmoud Zakzouk meinen, Gutes bewirken, indem sie es vorleben und sich damit als „bessere Menschen“ zeigen. Dies ist die beste Methode, andere für eine Lebensweise zu gewinnen.

Die beiden Subjektiven Theorien vermitteln ein stimmiges Gefüge zwischen Subjektiven und wissenschaftlichen Theorien. Sowohl der wissenschaftliche als auch der subjektive Schwerpunkt von Toleranz liegt, wie gesagt, bei der Herstellung bzw. bei der Erhaltung von „Frieden“. Zumindest auf einer allgemeinen Ebene besteht darin Einigkeit. Im Detail betrachtet werden jedoch die unterschiedlichen Zugänge und Ausgangspositionen sichtbar (siehe Kapitel „3.5.2 Die Ausgangspositionen“). Es scheint sinnvoll, sich auf das Ziel „Frieden“ zu konzentrieren und unterschiedliche Herangehensweisen an den Frieden (westlich-menschenrechtliche, christliche, islamische, andere religiöse etc.) zusammen wirken zu lassen. Damit lässt sich ein prozessorientiertes Verhalten und Handeln fordern, das dem friedlichen Leben förderlich ist. Dazu ist intensiver Dialog, das Gespräch, ein ehrliches Interesse (nicht zum Zweck, den anderen herabzuwürdigen) unentbehrlich, weil sonst keine Verständigung über die Gemeinsamkeiten möglich ist, die eine Übereinstimmung im Denken und Handeln ermöglichen würde (Kapitel „2.4 Toleranz im Islam“).

Diese Arbeit beschränkt sich im Wesentlichen auf den österreichischen bzw. europäischen Kontext, dennoch wird dieser natürlich von weltpolitischen Ereignissen beeinflusst und muss daher in die Betrachtungen einbezogen werden. Der Umbruch im Nahen Osten, besonders die Revolution in Ägypten vom Januar 2011 verändert ganze Weltbilder. Sie verdeutlicht und bestätigt die Annahme, dass es ein alle Menschen vereinendes Menschsein gibt (Kapitel „2.2 Überblick über die wichtigsten religionswissenschaftlichen Beiträge zum Thema Toleranz aus vergleichend-systematischer Perspektive“). Dies drückt sich aus in dem offenbar universellen Bedürfnis nach Freiheit, Würde, sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit usw.<sup>34</sup>. Auch in der enormen Solidarität zwischen den Menschen vor Ort und von Menschen in der ganzen Welt wird ein Zusammenhalt sichtbar, der die Unterschiede zwischen Generationen, Geschlechtern und Religionen überwindet. Alle Welt freute sich mit den ägyptischen Demonstranten, als sie ihr Ziel erreicht hatten. Es war die Freude über die erhoffte Freiheit und Gerechtigkeit für lange unterdrückte Menschen.

Der Wille, frei zu sein und die Freiheit des anderen zu respektieren, Meinungen frei zu äußern und andere zu tolerieren, unter einer demokratisch legitimierten Führung zu leben sowie soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen bedarf hier, wie es scheint, keiner kulturellen „Übersetzung“ zwischen MuslimInnen und ChristInnen, Frauen und Männern, alt und jung. Auf dieser Ebene existiert offenbar ein unmittelbares Einverständnis.

Für die Überlegungen dieser Arbeit zur Toleranz ergibt sich (daraus) folgendes:

Toleranz im Sinne einer Akzeptanz anderer Meinungen, Lebensstile, Religionen usw., ohne diese negativ zu bewerten, kann es nur in Freiheit geben – dafür scheint die ägyptische Revolution einen eindrucksvollen Beleg geliefert zu haben. Und wenn Toleranz untrennbar mit der Forderung nach Frieden und Freiheit verbunden ist, läuft die Toleranzfrage letztlich darauf hinaus, ob allen Menschen ein Wert an sich zugestanden wird. Die theoretischen Betrachtungen und die Subjektiven Theorien kommen weitgehend zu

---

<sup>34</sup> Als Gast in einer Nachrichtensendung meinte der Philosoph Slavoj Žižek, in der Ablehnung des diktatorischen Regimes manifestiere sich hier der Universalismus, das universelle Bedürfnis der Menschen nach den universellen Werten der Menschenrechte: Freiheit, Würde, wirtschaftliche Gerechtigkeit usw. <http://english.aljazeera.net/programmes/rizkhan/2011/02/2011238843342531.html>, abgerufen am 4.2.2011.



einer Bejahung dieser Frage. Offen bleiben jedoch vor allem aus islamischer Perspektive die Diskrepanzen in Bezug auf das, was von mehrheitlich europäischen MuslimInnen als „Islam“ verstanden wird und was im Namen des Islam weltweit praktiziert wird. Entscheidend für das Thema der Toleranz ist hier wie da: Einzelne oder kleine Gruppen können die Massen inspirieren und die Welt mit friedlichen Mitteln bewegen, wenn eine Übereinstimmung im Denken gegeben ist bzw. wenn gemeinsame Werte angesprochen werden.<sup>35</sup> Offensichtlich sind Freiheit, Gerechtigkeit und Mitbestimmung Werte, die MuslimInnen genauso anstreben wie NichtmuslimInnen. Falaturi erwähnt allerdings, dass sich im Islam Erscheinungen wie Toleranz, aber auch offenbar die Forderung nach Demokratie und Freiheit eher im gesellschaftlichen Zusammenleben finden lassen, (noch) nicht so sehr im dogmatischen Bereich (siehe auch Kapitel „2.4 Toleranz im Islam“). Wenn es auf einer allgemein menschlichen Ebene tatsächlich den oben angesprochenen Universalismus gibt, erübrigt sich freilich die Frage nach der Toleranz. Im täglichen Zusammenleben bleibt sie aber selbstverständlich als Forderung bestehen, da es trotzdem unterschiedliche Lebensweisen gibt, denen man nicht unbedingt mit Zustimmung, sondern eben mit Toleranz begegnen muss.

In Zeiten, in denen die Unsicherheit z. B. am Arbeitsmarkt zunimmt und Probleme wie soziale/wirtschaftliche Ungerechtigkeit stärker auftreten, weil nationale oder globale Entwicklungen aus dem Gleichgewicht geraten (Stichwort Wirtschaftskrise), ist die Besinnung auf die Wichtigkeit des Friedens als Basis der Problemlösung entscheidend, wie die historische Erfahrung lehrt. Die Vermeidung von Gewalt hat in allen Religionen und auch im Menschenbild der Deklaration der Menschenrechte oberste Priorität, und diese Tatsache sollte gerade heute verstärkt ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gebracht werden. So bleibt die Hoffnung aufrecht, dass sich im „österreichischen Modell“ (Aslan 2009, 325 ff.), das von rechtlicher und struktureller Seite aus die Möglichkeit für ein Zusammenleben zwischen ChristInnen, MuslimInnen, anderen Religionen und ver-

---

<sup>35</sup> Georg Hoffmann-Ostenhof äußerte in einem Profil-Artikel den Verdacht, dass der Funke der ägyptischen Revolution sogar auf westliche Demokratien überspringen könnte, wenn es um die Widersprüchlichkeit von öffentlichen Sparprogrammen und Rekord-Umsätzen/Gehältern in der Finanzbranche geht<sup>35</sup> - sprich um wirtschaftliche Diktaturen. (<http://www.profil.at/articles/1106/572/288754/die-weltunordnung>, abgerufen am 14.2.2011)

schiedenen Weltanschauungen bietet, die Toleranz verwirklicht werden kann, die für den Frieden nötig ist.

Wie das multikulturelle und multireligiöse Zusammenleben auf Dauer gelingen kann, ist eine offene Frage, da es hierfür keine langlebigen Modelle oder historischen Vorbilder gibt. Schenkt man den Vertretern zyklischer Kulturkreistheorien glauben, so verläuft die Geschichte immer wieder nach bestimmten Mustern, in denen multikulturelle und multireligiöse Gesellschaften nur der Ausschlag einer Pendelbewegung sind, die sich etwa am Beispiel des maurischen Spanien zwischen dem 8. und 15. Jahrhundert ablesen lässt: Der Hochblüte wissenschaftlicher, religiöser und kultureller Entwicklungen durch Ineinandewirken von verschiedenen, sich gegenseitig befruchtenden Einflüssen folgte eine Wende, die zur Erstarrung in manchen der einflussreichen Linien führte. Sind wir wieder an so einem Punkt? Kippt der Friede zwischen den Religionen in unseren Breiten? Hört man rechtspopulistischen PolitikerInnen, aber auch radikalen IslamistInnen zu, so bejaht sich die Frage. Schaut man auf die aktuellen Bemühungen, unsere Welt in ihrer Pluralität und Vielgestaltigkeit anzunehmen, bleibt die Hoffnung erhalten.

Was der Westen bei der Bewältigung der gegenwärtigen Situation zu leisten hat, ist die Einsicht zuzulassen, dass die Religion Islam und gläubige MuslimInnen nicht gleichbedeutend mit Terrorismus, Menschenverachtung und Unterdrückung sind. Es gilt auseinanderzuhalten, wo die Religion und ihre Gesetze zu machtpolitischen Zwecken missbraucht werden. Ohne Zweifel müssen die menschenrechtswidrigen Vorgehen der Länder, die vorgeben islamisch zu sein, verurteilt werden. Entrechtete Frauen oder unterdrückte Bevölkerungen, die sich nicht äußern dürfen, können weder aus menschenrechtlicher Sicht, noch aus islamischer geduldet werden. Einen wesentlichen Beitrag zur Korrektur (nicht zur Verleugnung) des Islambildes müssen die Medien leisten. Schreckensnachrichten können kein positives Echo erzeugen. „Der Islam“ an sich ist, wie die Geschichte zeigt, entwicklungsfähig und entwicklungsfreudig. Im Mittelalter waren die islamischen WissenschaftlerInnen die tonangebenden. Die mitteleuropäischen Wissenschaften knüpften direkt an die fortschrittlichen Erkenntnisse der MuslimInnen auf den Gebieten Astronomie, Medizin, Kunst, Philosophie usw. an. Nachdem die islamische Herrschaft im 15. Jahrhundert den Gipfel ihrer Hochblüte erreicht hatte, fielen die MuslimInnen aus ungeklärten Gründen hinter ihre eigenen Errungenschaften zurück, bzw.

stagnierten. Halt wurde gefunden im Festhalten an bisherigen religiösen Auslegungen und Rechtsgutachten.

Heutige moderne MuslimInnen wollen an die aufstrebende Zeit des Islam anschließen und an den Fortschritt, den ihre Kultur damals entwickelt hatte. Die Ereignisse in Ägypten sind ermutigend. Zurzeit müssen offenbar einige Annahmen des Westens revidiert werden und ebenso einige auf muslimischer Seite. Es scheint, als ginge es nicht länger um die Frage, *ob* islamische Religiosität mit demokratischer Mitbestimmung vereinbar ist, sondern um die Tatsache, dass auch islamische Gläubige demokratisch mitbestimmen *wollen*. Diktatorische Unterdrückung ist nicht islamisch sondern tyrannisch. Die Kräfte im Nahen Osten zeigen, dass das Bedürfnis nach Freiheit und Gerechtigkeit universal ist, unabhängig von Religion oder Geschlecht oder Bildungsstand.

Was MuslimInnen gegenwärtig zu leisten haben, ist, den Schritt aus der Stagnation zu tun. Sie müssen ihre Religion im Licht der Zeit interpretieren, ihre Identität neu gestalten. Demokratie heißt Freiheit, und das bedeutet auch Freiheit *zur* Religion, nicht *von* ihr. Aus westlicher Sicht müssten mehr Signale von MuslimInnen kommen, die unislamischen und unmenschlichen Praktiken mancher islamischer Regierungen deutlich zu benennen und als nicht vereinbar mit einem „Gegenwartsislam“ zu deklarieren. Sie würden so dazu beizutragen, dass einerseits „der Westen“ in einen friedlichen und freundlichen Islam vertrauen kann und andererseits die MuslimInnen selbst den Mut bekommen, notwendige Reformen anzupacken. Die Ägypter (obwohl nicht ausschließlich MuslimInnen) haben einen großen Schritt getan, wobei strukturelle Veränderung nicht den Verlust der Religion bedeuten muss. Prognosen, wie sich der arabische Raum weiterentwickeln wird, sind schwierig, aber für eine Öffnung in Richtung Toleranz scheinen die Zeichen gut zu stehen.



## 5 Anhang

### 5.1 Transkription 1

„Interview 1 vom 22.1.2010

I = Interviewerin

B1 = Befragte/ Schülerin 1 (katholisch)

- 1 Einstieg: Man hört und liest in letzter Zeit viel über Toleranz, aber was damit eigentlich
- 2 gemeint ist, weiß man oft nicht so genau. Toleranz wird von verschiedenen Menschen
- 3 und in verschiedenen Bereichen recht unterschiedlich verstanden.
- 4 I: Was verbinden Sie mit dem Begriff Toleranz, wo kommt er Ihnen unter?
- 5 B1: Ich verbinde mit dem Begriff Toleranz im Prinzip, dass beide Parteien miteinander
- 6 gut zurechtkommen, und dass es für sie okay ist, wenn sie zum Beispiel... wenn die
- 7 Vorgänge, die die einen machen, für die anderen... dass die anderen das tolerieren. Also
- 8 im Prinzip, dass sie sich gegenseitig schätzen und auch unterstützen, zum Beispiel.
- 9 Unterstützen muss nicht sein, aber dass sie das akzeptieren auf jeden Fall. Akzeptieren,
- 10 was die anderen auch machen und akzeptieren zum Beispiel deren Religion, akzeptieren
- 11 deren Nationalität, deren Tun und Machen, einfach deren Vorgangsweisen und im Prin-
- 12 zip ihr ganzes Leben akzeptieren. Einfach alles, was sie machen akzeptieren und das
- 13 auch für okay befinden, und dass es einen nicht stört. Und dass sie einfach sagen: Ja,
- 14 das ist für mich okay, dass die das so machen, und aber für sie ist es zum Beispiel okay,
- 15 wie ich das jetzt mache.
- 16 I: Das heißt, es gilt für beide gleich?
- 17 B1: Ja, also ich denk schon, dass Toleranz auf Beidseitigkeit beruhen soll. Weil ich
- 18 denke auch, wenn ich jetzt etwas mach und meine Gegenpartei auch etwas macht, und
- 19 ich tolerier die/mein Gegen(über)... aber sie tolerieren mich nicht, dann weiß ich auch
- 20 nicht, ob ich noch weiter tolerant bin, weil ich find, das muss auf jeden Fall auf Gegen-
- 21 seitigkeit beruhen. Ich find das ist das Wichtigste, dass Toleranz auf Gegenseitigkeit

22 beruht. Weil wenn man sich nicht gegenseitig toleriert, kann es auch sein, dass die eine  
23 Partei dann auch sagt, naja, wenn du das nicht tolerierst, warum soll ich das dann tun.

24 I: Fallen Ihnen Situationen oder Beispiele ein, die mit Toleranz oder definitiv nicht mit  
25 Toleranz zu tun haben?

26 B1: Ja, also weil wir über das Thema katholische Schüler und muslimische Schüler  
27 reden, fällt mir natürlich die Religion ein. Dass eben die Katholiken akzeptieren, äh  
28 tolerieren sollen, dass die Muslime eben andere Arten zu beten haben und andere Vor-  
29 stellungen von Gott oder Allah und der Religion haben, und dass die Muslime genauso  
30 akzeptieren, dass in Österreich das so... nicht in Österreich, sondern dass die Katholi-  
31 ken das so machen, dass sich eigentlich die Religionen überhaupt gegenseitig akzeptie-  
32 ren, dass sie nicht aufeinander losgehen und streiten: Nein, es gibt nur Gott, nein es gibt  
33 nur Allah, sondern dass sie das einfach akzeptieren, sie glauben an das und es ist okay  
34 für mich, und ich glaub einfach an meins und das ist auch okay für mich, und wenn sie  
35 das wollen, dann glauben sie an das. Ich hab jetzt nichts dagegen, weil jeder ist... es ist  
36 Meinungsfreiheit – ich mein' das, sie meinen das.

37 I: Und wie ist das, wenn gar keine Religion im Spiel ist? Oder es gibt ja auch noch ganz  
38 andere Religionen in Österreich...

39 B1: Toleranz gibt's zum Beispiel auch: Zwei Fußballklubs, der eine ist Fan von denen,  
40 der andere ist Fan von denen, und dass die das gegenseitig tolerieren. Ich glaub, bei  
41 Fußball ist es nicht so tolerant, weil da sagen sie dann meist: Wir sind viel besser als ihr,  
42 und ich denke, da gibt's viel mehr Streitereien als bei Religion. Weil Religion ist im  
43 Prinzip eine heilige Sache, über die man nicht... wo man sich nicht gegenseitig be-  
44 schimpft oder runtermacht, nur weil man der Religion beiwohnt. Sondern ich glaube,  
45 zum Beispiel bei Fußballklubs ist das ganz anders, das ist auf jeden Fall tolerant, aber es  
46 gibt schon immer Streits dazwischen, aber sie müssen das tolerieren... da muss man das  
47 tolerieren, weil es gibt einfach die beiden Fußballklubs und man kann nichts dagegen  
48 machen.

49 I: Ich habe auch gemeint, zwischen jemandem religiösen und jemandem nicht-  
50 religiösen; vielleicht kann man das Weltanschauung nennen.

51 B1: Ja, im Prinzip schon, weil wir haben auch in der Klasse welche, die ohne Religi-  
52 onsbekenntnis sind, und wir haben mehrere Religionen in der Klasse, und bei uns die  
53 ohne Religionsbekenntnis tolerieren das total, dass wir zum Beispiel eine katholische  
54 Schule sind und tolerieren das und wohnen auch unserem Religionsunterricht bei und  
55 machen mit. Und sie sagen halt: Ich bin einfach ohne Religionsbekenntnis, ich glaube  
56 an nichts, aber ich interessier mich dafür an was ihr jetzt glaubts, und ich interessier  
57 mich genauso dafür, was andere Religionen glauben. Und ich find das auch... wenn ich  
58 jetzt keiner Religion beiwohnen würd, würd' ich jetzt auch mal schauen, wie läuft's  
59 bei denen, wie geht das bei denen, und ich mein', ich muss mich ja nicht... Wenn ich  
60 das nicht glaub, dann glaub ich einfach nicht daran, und daran kann man nichts ändern.  
61 Ich find, da ist die Toleranzstufe auch total groß, bei denen, die an nichts glauben.  
62 Wenn sie an nichts glauben, dann kann man nichts machen. Weil das ist ja ihre Ent-  
63 scheidung.

64 I: Gibt's auch Situationen oder Momente, wo es schwierig ist, tolerant zu leben? Zum  
65 Beispiel in der Schule?

66 B1: Toleranz auf Religionsbasis? Oder auf normaler Basis?

67 I: Das heißt, das ist etwas Verschiedenes...

68 B1: Also wenn sie jetzt meinen zum Beispiel...

69 I: Aus dem Schulalltag... ich habe nichts Bestimmtes im Kopf gehabt...

70 B1: Ja, also aus dem Schulalltag, da gibt's natürlich die Streitereien über Mannschaften,  
71 Fußballklubs – eben Sport im Großteil. Über Religion haben wir eigentlich überhaupt  
72 keine Meinungsverschiedenheiten, weil da weiß jeder: Das ist Sache für mich, und das  
73 ist Sache für mich, und das ist bei uns überhaupt nicht so, dass irgendwie Unterschiede  
74 überhaupt zwischen Religionen gemacht werden. Weil wir haben wirklich sehr viele  
75 Kulturen und es gibt auch welche – ich weiß jetzt nicht, wie die Religion heißt – aber da  
76 haben die Burschen lange Haare, und machen sie sich auf dem Kopf zu einem Knopf  
77 zum Beispiel und tragen so ein Tuch drübergewickelt über den Knopf. Im Fußball auch  
78 zum Beispiel: Dem einen geht dieses Tuch auf, und er sagt, ich muss mir das richten  
79 gehen, und wir sagen:, Ja, okay, geh rauf, richte dir das Tuch. Und niemand schaut zum  
80 Beispiel zu, weil sie genau wissen, ja, man darf das nicht sehen, die Haare von dem

81 Burschen, und es ist auch nicht, dass jemand versucht, das zu sehen, wie schaut denn  
82 das aus? Und wir schauen durch die Tür, die ein bisschen einen Spalt offen ist, sondern:  
83 Es akzeptiert das einfach jeder, dass der diese Religion hat zum Beispiel. Und bei Fuß-  
84 ballklubs ist natürlich die Toleranzgrenze nicht so groß, da gibt's öfter Streitereien zwi-  
85 schen den Schülern und Schülern, auch Lehrern und Lehrern, Lehrern und Schülern.  
86 Also nicht wirkliche Streitereien, sondern man neckt sich halt gegenseitig zwischen  
87 Lehrern, die man halt besser kennt und wo man genau weiß, der hält zu der Mannschaft  
88 und ich halt genau zu der Gegenmannschaft. Dann sagt man halt zum Beispiel: Herr  
89 Professor, wie ist denn das Spiel gestern ausgegangen? Hab gehört 4:1, was sagen Sie  
90 denn dazu? Aber es wird auf jeden Fall toleriert, dass jemand zu der Mannschaft hält,  
91 und die halt zu der. Man neckt sich halt gegenseitig, aber es ist nicht so, dass da ein  
92 richtiger Streit ist. Es sind halt kleine Neckereien.

93 I: Können Sie sich auch vorstellen, dass für jemand anderen, eine andere Schülerin oder  
94 einen anderen Schüler, dass der das anders sieht als Sie?

95 B1: Auf jeden Fall! Also ich denk, da hat jeder eine andere Ansichtsweise über...

96 I: ja: Warum könnte das, warum wäre das eventuell anders?

97 B1: Ich glaub es geht um Erfahrungen, weil wenn man schlechte Erfahrungen mit Tole-  
98 ranz gemacht hat, oder schlechte Erfahrungen mit anderen Religionen... und ich glaub,  
99 man verallgemeinert das aber alles zuviel. Weil es gibt zum Beispiel in Wien lauter  
100 andere Religionen, die einem persönlich, also wo man nicht gute Erfahrungen damit hat.  
101 Aber dann meint man eben: Ja, der von dieser Religion hat das gemacht, und drum sind  
102 jetzt alle so. Und es ist sicher so, dass wenn man schlechte Erfahrungen mit einem ge-  
103 macht hat, der, egal ob's andere Religion ist, andere Nationalität, andere überhaupt  
104 Glauben, andere Weltanschauung, dann ist das, denke ich, so, dass sie dann ein Vorur-  
105 teil gegen alle haben. Gegen einfach alle von dieser Gruppe. Und drum denke ich auch,  
106 dass die Toleranz vielleicht nicht so groß ist. Oder wenn einfach der eine Bruder von  
107 dem einen gesagt hat: Ich tolerier das nicht, was du machst, und der andere es aber  
108 tolerieren würde, dann steckt man die im Prinzip in einen Sack und sagt: Du tolerierst  
109 mich auch nicht, also warum soll ich dich tolerieren? Weil ich glaub, da sind einfach zu  
110 viele Vorurteile im Spiel, dass alle gleich sind.



111 I: Die Schule hier steht ja für Offenheit, Respekt, Gewaltverzicht und Toleranz. Wo  
112 merkt man das genau, wo wird das sichtbar in der Schule?

113 B1: Also in der Schule merkt man es ziemlich, finde ich, dass Religionsunterricht für  
114 alle angeboten wird. Es ist griechisch orthodox, serbisch orthodox, islamischer Religi-  
115 onsunterricht, evangelischer – also es wird für alle etwas angeboten. Und von der Schu-  
116 le steht natürlich die Toleranz im Zeichen der Nationen und der Religionen, da wir  
117 nämlich auch eine katholische Schule sind, und das bedeutet im Prinzip auch, Glauben  
118 und dass wir eben besonderen Wert drauf legen. Und was ich auch denk zum Beispiel  
119 ist, gestern hatten wir multireligiöses Friedensgebet, wo alle Nationen gekommen sind.  
120 Weil wir haben jetzt ein Jubiläumsjahr, drum werden viele Feierlichkeiten gemacht und  
121 das multireligiöse Friedensgebet war eben für alle, und da haben wir im großen Turns-  
122 aal, haben sie sich zusammengesetzt, und haben gemeinsam gebetet, jeder wie er will.  
123 Die einen haben die Hände gefaltet, die anderen haben sich am Boden gekniet und zu  
124 allen möglichen Göttern gebetet, wie halt jeder will. Und dann haben sie gemeinsam  
125 eine Friedensbotschaft weggeschickt. Und ich find, das ist zum Beispiel auch ein totales  
126 Zeichen dafür, dass einfach alle zusammenhalten, egal wie verschieden alle sind. Und  
127 es ist auch so, dass – wo ich, glaub ich, auch denk, dass die Toleranz viel mitspielt ist,  
128 dass die Schwester Beatrix sagt: Wir sind eine katholische Schule und nehmen trotzdem  
129 alle Religionen auf, und nicht nur katholische Schüler, sondern wirklich alle. Ich glaub  
130 wir sind wirklich eine Schule mit ziemlich viel Religionen. Dafür, dass wir eigentlich  
131 nur eine katholische Schule sind.

132 I: Wenn Sie hier Direktorin wären: Womit wären Sie dann zufrieden und wo würden  
133 Sie gerne etwas verändern?

134 B1: Also ich wäre zufrieden, dass meine Schule eigentlich total friedlich abläuft, weil es  
135 gibt ja Schulen, wo man oft hört oder in Zeitungsartikeln liest, wo einer die ganze Zeit  
136 gemobbt wird. Und was mir jetzt aufgefallen ist – weil ich bin ja auch unter den Schü-  
137 lern – dass es total keine Probleme da gibt wegen irgendwelchen Kleinigkeiten oder  
138 auch eigentlich großen Brocken, wie zum Beispiel Religion, weil das ist ja im Prinzip  
139 keine Kleinigkeit. Aber da gibt's überhaupt keine Streitigkeiten deswegen in der Schule,  
140 weil jeder das toleriert. Was ich ändern würde: Ich würde zum Beispiel ändern... mei-  
141 nen Sie jetzt Direktorin von der AHS oder von der ganzen Schule?

142 I: Von der ganzen Schule, weil das Prinzip ist ja dasselbe. Es werden ja überall alle  
143 Nationen und Religionen aufgenommen.

144 B1: Also in der AHS finde ich, ist das sehr gut aufgeteilt, in der Handelsschule ist es so,  
145 die machen am Anfang des Schuljahres, wenn eine neue Klasse ist, immer so riesengro-  
146 ße Plakate, wo sie sich selber vorstellen. Und da zeigen sie, wie viele welche Religion  
147 haben. Und in der Handelsschule ist es so, dass die Katholiken eigentlich nicht der  
148 Großteil ist von der Klasse, sondern dass die islamische Religion... serbisch-orthodoxe  
149 sind sehr viele und da würde ich schauen, dass trotzdem die Katholiken der Großteil  
150 bleiben. Weil ich bin ja noch eine katholische Schule, ich bin noch immer eine katholi-  
151 sche Privatschule, und drum würde ich schauen, dass noch immer der Großteil der  
152 Schüler katholisch ist in einer Klasse. Also ich würde da schon, also ich meine, wenn  
153 man als katholische Schule läuft, sollte man schon... also in der AHS ist das eh, aber in  
154 der Handelsschule fällt's mir jetzt persönlich auf, wenn man so durchgeht und so merkt  
155 man's auch ein bisschen, dass da nicht so der Großteil ist. Also ich weiß jetzt nicht von  
156 Zahlen her ob das wirklich so ist, aber es macht halt den Anschein. Und auf den Klassen  
157 ist es manchmal so halb-halb halt. In der AHS ist es ganz anders: Weil wir haben – ich  
158 glaub fünf nur von einunddreißig in der Klasse, die nicht katholisch sind. Also in der  
159 AHS ist das wieder ganz anders, nur ich glaub in der Handelsschule fällt's mir ziemlich  
160 auf, dass da der katholische Teil nicht überwiegt. Und das würde ich halt ändern. Weil  
161 entweder eine katholische Schule, oder ich sag ich bin offen für alle, aber nenn mich  
162 dann nicht katholische Schule.

163 I: Ja, ich denke, das war's, Danke! Wollen Sie noch etwas dazu (zum Thema Toleranz)  
164 sagen, eine Situation erzählen? Oder ein Beispiel? Oder fehlt sozusagen für Sie noch  
165 etwas?

166 B1: Nein für mich fehlt eigentlich nichts, weil ich hab ganz am Anfang eh schon alles  
167 gesagt, weil ganz am Anfang habe ich gesagt, Toleranz muss auf Beidseitigkeit, auf  
168 Gegenseitigkeit beruhen, und das ist im Prinzip für mich das Wichtigste. Das hab ich  
169 mir ja auch – weil ich hab mir ja schon Gedanken darüber gemacht, was ich sagen wer-  
170 de, und da ist mir als erstes auf jeden Fall das eingefallen: Dass Toleranz auf Gegensei-  
171 tigkeit beruhen muss, und dass es wohlwollend, dass es freiwillig ist, und dass man  
172 nicht gezwungen wird.

173 I: Ja, danke. Gibt es sonst noch etwas?

174 B1: Ich bin mir nicht sicher; nicht dass es dann heißt: In der Handelsschule sind mehr  
175 Nichtkatholiken obwohl es gar nicht stimmt...

176 I: Sie haben gesagt, dass Sie es nicht genau wissen, dass es nur den Eindruck so macht,  
177 beim Durchgehen.

178 B1: Ich weiß nicht, ob Sie in der Pause vorbeigegangen sind, also da macht's schon den  
179 Eindruck. Ich weiß nicht, ob das so ist, vielleicht gehen auch nur... vielleicht seh' ich  
180 auch immer nur die, weil die immer in einer Gruppe zusammenstehen. Weil es schlie-  
181 ßen sich bei uns im Prinzip nach den Nationalitäten... Also alle Kroaten gehen immer in  
182 der Pause zusammen und reden eben über ihre Sachen, weil sie sich alle kennen und  
183 immer aus den bestimmten Nationalitäten treffen sich immer alle, weil sie sich unterei-  
184 nander alle kennen und der eine ist der Cousin vom anderen und alle sind irgendwie so  
185 eng beieinander. Und die stehen halt immer unten. Vielleicht stehen die ganzen anderen  
186 oben; ich weiß nicht, nur also die, die ich halt immer seh', sind meistens halt andere.

187 I: Heißt das, es bleiben die Nationalitäten unter sich und die Religionen mischen sich?

188 B1: Ja, in der Klasse im Prinzip. Es ist nur so, in Österreich, also in Wien ist das so, also  
189 ich hör das nur von meinen Freunden, weil ich hab auch alle anderen Freunde, also aus  
190 allen anderen Nationalitäten, und eine Freundin von mir zum Beispiel: Sie waren immer  
191 am Sonntag in Religion, weil sie sind zwar aus Kroatien, aber trotzdem römisch-  
192 katholisch. Aber es gibt eine kroatische Kirche in Wien, wo der Gottesdienst auf kroa-  
193 tisch ist, und da am Sonntag sind 500 Leute in dieser Kirche und gehen alle zum Got-  
194 tesdienst, und dort sehen sie sich halt alle. Und dadurch kennen sie sich in der Schule  
195 auch, und sprechen sie: Ja, was war am Sonntag in der Kirche, und die machen auch so  
196 eine riesige Firmung. Es gibt auch zum Beispiel bestimmte Stadtteile – nicht Stadtteile  
197 sondern so Klubs zum fortgehen am Abend, wo nur bestimmte Nationalitäten sind. Jetzt  
198 glieder ich das nach Nationalität, nicht nach Religionen, wo dann nur die sind, und dann  
199 spielt auch nur deren Musik. Eine Freundin wollte mich mal mitnehmen, aber ich hab  
200 gesagt: Was mach ich dort, ich versteh ja nichts! Weil sie sich zusammenschließen und  
201 im Prinzip sie damit auch etwas von ihrem Land in Österreich haben. Und ich glaub so  
202 ist das auch in den Pausen, dass sie einfach sagen: Es ist für mich einfacher, wenn ich

203 jetzt auf meiner Sprache red, und wir sind im Prinzip eine Einheit und wir gehören  
204 zusammen. Aber sehr wohl, dass sie auch andere aufnehmen also das ist... Wenn ich  
205 jetzt mit meiner Freundin unten steh und kein Wort versteh, aber ich steh trotzdem mit  
206 ihr unten, sagen die anderen auch: Hallo, hallo, und stellen sich vor. Also sie tolerieren  
207 das total, aber sie stehen halt immer zusammen, weil sie sich viel besser kennen. Und in  
208 der Klasse ist mehr bunt gemischt.

209 I: Die Freundschaften bilden sich aber dann auch wahrscheinlich eher innerhalb der  
210 Gruppen mit derselben Sprache?

211 B1: Naja, es kommt drauf an, welche Freundschaften...

212 I: Also auch beste Freundschaften zum Beispiel

213 B1: Ja, also die bilden sich immer in den Gruppen. Also nein, ich war mal also mit der  
214 Freundin, die aus Kroatien kommt, sie war auch mal eine lange Zeit meine beste Freun-  
215 din, aber jetzt ist es eben eine andere, weil die sich so gut kennen und eben immer über  
216 die gleichen Leute... Weil, wenn sie mir was über einen Marian erzählt zum Beispiel,  
217 weiß ich nicht, wer das ist, und sie will mir was davon erzählen, und ich kann ihr dann  
218 halt nur zuhören und sagen: Ja, okay. Die anderen Freundinnen können halt sagen: Ja,  
219 der ist immer so, da brauchst du dir keine Sorgen machen, und sie können eben drüber  
220 reden. Aber ich kenn die nicht so persönlich und hab da nicht so einen Bezug dazu, und  
221 drum bilden sich, glaub ich, die Freundschaften auch mit Nationalitäten und Religionen,  
222 auch weil sie ja gemeinsam in die Kirche gehen.

223 I: Das heißt, es ist sozusagen Toleranz, aber keine wirkliche Durchmischung eigentlich,  
224 es bleibt jeder unter sich so im Groben.

225 B1: Im Groben schon, aber es sind oft auch in dieser ganzen – zum Beispiel Kroaten –  
226 ich nehme die Kroaten als Beispiel, weil ich da einen nahen Bezug dazu habe. Da ist  
227 zum Beispiel auch immer einer dabei, der Österreicher ist, der aber schon langsam die  
228 Sprache kann, weil er immer dabei ist und halt total viel versteht. Und der ist halt jetzt  
229 auch immer dabei, obwohl er eigentlich Österreicher ist. Und es ist auch eine immer  
230 dabei, die auch Österreicherin ist, aber halt immer dabei ist. Also sie nehmen sehr wohl

231 Leute auf, die jetzt keine (Versprecher!) Österreicher sind. Aber im Prinzip das Erste  
232 sind halt ihre Landsleute und dann halt die anderen.

233 I: Und für euch auch, also für die katholischen Österreicher, sagen wir jetzt mal, sind  
234 auch die...

235 B1: Also ich glaub, wir haben nicht so einen Bezug dazu. Weil wir eben eine Sprache...  
236 weil wir haben nicht unsere eigene Kultur... weil die haben halt ihre eigene Kultur, ihre  
237 eigene Sprache. Und für uns ist das nicht so, dass wir sagen: wir sind eine Einheit, wir  
238 haben die gleiche Sprache, weil sowieso alle hier die gleiche Sprache haben. Also wir  
239 sind oft ganz durchgemischt, wenn wir irgendwas gemeinsam machen. Nur da spaltet es  
240 sich zum Beispiel auch wieder, weil, wenn ich sag: Wir gehen jetzt am Abend dorthin,  
241 willst du auch was machen? Ist es meistens so: Nein, ich bin schon bei denen – also bei  
242 ihren Landsmännern. Also dadurch werden wir dann auch immer nur die eine Nationali-  
243 tät sein. Weil die anderen immer bei den anderen sind. Obwohl das nicht gewollt ist,  
244 dass wir so gespalten sind.

245 I: Ist das dann schwierig, oder ist das halt einfach so?

246 B1: Das ist so, wir akzeptieren es einfach, das ist immer so. Wir fragen sie zwar, also  
247 rhetorische Fragen im Prinzip, weil wir eh die Antwort wissen. Wir wissen eh, dass sie  
248 nicht da ist, aber wir sagen ihr halt einfach: Ja, wir wollen, dass du dabei bist. Und wir  
249 wollen ihr auch das Gefühl geben, dass wir sie dabei haben. Und sie sagt eh, es tut mir  
250 so leid und so, und sie will – also ich hab das Gefühl, sie will wirklich – und sie fragt  
251 auch ab und zu: He, darf ich da mal mit euch mitgehen? Weil ich will nicht immer dort-  
252 hin, das wird schon langweilig. Weil die haben immer die zwei gleichen Sachen, die sie  
253 machen, wo sie hingehen. Und wir haben halt viel mehr Möglichkeiten, obwohl sie dort  
254 eigentlich auch alle hingehen. Aber die haben's halt lieber, wenn sie so sind.

255 I: Und mit den islamischen Schülern, gibt's da außerhalb der Schule irgendwelche Kon-  
256 takte?

257 B1: Also dass die Muslime sich treffen?

258 I: Oder auch so: Katholiken oder Österreicher mit Muslimen...

259 B1: Das kann ich nicht so sagen, weil wir haben in der Klasse nicht so viele islamische  
260 Schüler. Wir haben zwei oder drei islamische Schüler, und mit denen bin ich nicht so  
261 eng befreundet, und dann kann ich's nicht sagen. Wir haben zwei islamische Schüler,  
262 und die sind halt auch zusammen immer, aber halt immer die zwei. Weil die wohnen in  
263 der Nähe beide und gehen halt immer gemeinsam Fußballspielen. Aber ob... ich denk  
264 sicher, dass es so ist... mir fällt's halt immer nur so auf, wenn ich von der Schule zum  
265 Supermarkt geh oder so, dass dort am Henriettenplatz... weil am Henriettenplatz sind  
266 auch sehr viele verschiedene Nationalitäten und ich glaub, da überwiegt der andere  
267 Anteil. Und da sieht man halt immer, dass sie immer zusammen sitzen. Also manche  
268 merkt man ja, welche Nationalität sie haben, wenn sie sich bestimmt outen; zum Bei-  
269 spiel während der WM haben sie alle ihre Jacken getragen, wo ihre Nationalität drauf-  
270 gestanden ist und da merkt man's, dass die alle eine Nationalität sind. Und ich glaub, es  
271 ist auf jeden Fall so, dass die, die nicht in Österreich... die als Muttersprache eine an-  
272 dere als Deutsch haben, dass die eher lieber mit ihren Leuten fortgehen, weil's auch  
273 andere Kulturen sind, und in ihrer Kultur fühlen sie sich wohler als wenn sie sich in eine  
274 andere integrieren müssen. Und drum gehen sie lieber mit ihren Landsleuten, weil das  
275 einfach ihre Sache ist, und so wird's gemacht. Ich würde mich ja auch unwohl fühlen,  
276 wenn ich bei den anderen mitgeh', weil's einfach nicht meine Kultur ist, weil ich das  
277 nicht so mach, weil ich nicht so aufgewachsen bin. Und drum versteh ich das auch ir-  
278 gendwie ein bisschen, dass sie immer gemeinsam sind, weil ich mich genauso unwohl  
279 fühlen würde, wenn ich bei ihnen mitgeh'. Und wenn sie bei uns mitgehen, ist das halt  
280 auch nicht so ihre Sache.

281 I: Das heißt aber: Die Nationalität ist stärker als die Religion...

282 B1: Auf jeden Fall. Die Nationalität ist das, was sie zusammenhält...

283 I: Was eigentlich den Unterschied in Wirklichkeit macht... man kann sagen: diese Reli-  
284 gion, diese Religion ist sozusagen ein Bereich...

285 B1: Ja, aber im Prinzip den großen Unterschied machen die Nationalitäten. Da sind die  
286 Kroaten, die Serben, die Österreicher, die Türken, die Albaner sind meistens auch im-  
287 mer so zusammen. Wo es dann nicht so viele gibt, die sind dann meistens nicht zusam-  
288 men. Zum Beispiel ich hab deutsche Freunde – die sind für mich eigentlich Österreicher  
289 und sie fühlen sich auch so, weil das einfach die gleiche Kultur ist, die Deutschen zum

290 Beispiel. Und es sind halt größere Gruppen, weil ich könnt jetzt nicht zum Beispiel  
291 sagen: Alle Griechen sind zusammen, weil's nicht so große Gruppen sind in Österreich,  
292 die fallen nicht so auf. Oder vielleicht gibt's eh total viele Griechen, und mir fällt's  
293 nicht auf, ich weiß es nicht. Nur es sind halt meistens die großen Gruppen, die dann im  
294 Prinzip eine Einheit bilden.

295 I: Danke, das war's.





## 5.2 Transkription 2

Interview 2 am 1.2.2010

I = Interviewerin

B2 = Schülerin 2 (islamisch)

1 Einstieg: Man hört und liest in letzter Zeit viel über Toleranz, aber was damit eigentlich  
2 gemeint ist, weiß man oft nicht so genau. Toleranz wird von verschiedenen Menschen  
3 und in verschiedenen Bereichen recht unterschiedlich verstanden.

4 I: Was verbinden Sie mit dem Begriff Toleranz?

5 B2: Also für mich ist Toleranz Anerkennung und akzeptieren, und Respekt auch, das  
6 hängt irgendwie für mich zusammen. Ein Beispiel: Wenn ich in Österreich lebe – für  
7 mich ist sehr wichtig, dass man – weil ich trag ja ein Kopftuch, und wenn das von den  
8 Leuten akzeptiert wird, dann fühl ich mich respektiert. Und das ist dann für mich Tole-  
9 ranz, und dann kann ich sagen: Ja, die sind tolerant, die Leute. Wenn das jetzt nicht  
10 anerkannt wird, fühlt man sich natürlich nicht gut – ich meine: Es ist meine Religion,  
11 dem muss ich nachgehen. Und das ist schon sehr wichtig, finde ich. Toleranz ist etwas,  
12 das jeder machen muss, das jeder sein soll, weil's eine Notwendigkeit ist, die Toleranz.  
13 Weil sonst kann man keinen Frieden wenn man ganz aussetzt, und das ist nicht schön.

14 I: Können Sie sich vorstellen, dass das für jemanden anderen in der Schule, zum Bei-  
15 spiel Schülerinnen oder Schüler, die das ganz anders sehen als Sie?

16 B2: Sicher, jeder vertritt ja eine andere Meinung. Sicher wird es andere Leute... aber  
17 ich find die Toleranz an unserer Schule sehr gut wirklich, weil die Lehrer tolerieren das  
18 sehr. Zum Beispiel wenn wir Ramadan haben und fasten, schauen die Lehrer, dass wir  
19 nicht so viel Hausübungen kriegen, dass sie da keine Tests machen und solche Sachen.  
20 Und das finde ich sehr schön, das hätte ich in einer anderen Schule nicht so. Es gab  
21 sogar die Diskussion darüber, dass wir um 9:00 Schule haben, damit wir dann essen  
22 können in der Früh, weil wir ja fasten müssen den ganzen Tag. Aber da das jetzt nicht  
23 mehr so lang ist, wenn es – weil der Ramadan verschiebt sich immer um 10 Tage ca.,

24 deswegen haben wir das Thema jetzt fallen lassen, aber ich find das sehr gut, dass die  
25 Lehrer so tolerant sind. Natürlich, ich weiß nicht, ob andere Schüler auch so denken:  
26 Toleranz ist so. Vielleicht fühlen sich manche auch anders angegriffen von diesen gan-  
27 zen Sachen, was zum Beispiel jetzt der H.C. Strache sagt oder so. Die fühlen sich dann  
28 angegriffen und die reagieren dann manchmal auch falsch vielleicht.

29 I: Das heißt: Sie fühlen die Toleranz, wenn Sie respektiert werden. Geht das auch von  
30 Ihnen retour sozusagen?

31 B2: Ja, ja, sicher...

32 I: Weil Sie sagen: es könnte sich jemand angegriffen fühlen und dann auch falsch rea-  
33 gieren... Also: Sind Sie auch tolerant? Wie äußert sich das?

34 B2: Ja, schon. Also ich war ja nicht immer in meiner Schule im islamischen Gymnasi-  
35 um, ich war davor in einer öffentlichen. Ich finde es im islamischen Gymnasium schon  
36 viel besser, weil einfach... wir sind alle zusammen, haben Gemeinsamkeiten und solche  
37 Sachen. In der anderen Schule gab es sehr wenige Muslime, muss ich sagen. Jetzt ist es  
38 besser geworden, jetzt gibt es mehr. Damals war ich die einzige Mariam in der ganzen  
39 Schule, und es gab mit meiner Schwester... ich glaub wir waren drei oder vier Muslime,  
40 das waren sehr wenig. Weil wenn die anderen nicht alles so verstehen, wenn sie sich  
41 nicht so gut auskennen mit den anderen Religionen. Wir haben auch so einen Tag, wo  
42 also die römisch-katholischen haben das Thema Islam gehabt, und dann haben sie uns  
43 halt Fragen stellen dürfen. Dann haben sie uns gefragt, was wir eigentlich im Ramadan  
44 machen und solche Sachen, und dann haben sie sich schon besser ausgekannt, weil das  
45 doch sehr wichtig ist. Das gehört auch zur Toleranz: das Wissen. Wenn man sich aus-  
46 kennt, dann kann man auch besser alles tolerieren. Manche Sachen versteht man viel-  
47 leicht falsch, und dann ist man gleich dagegen. Zum Beispiel das Kopftuch: Manche  
48 sehen das als Zwang, dass wir Frauen ein Kopftuch tragen, was aber gar nicht eigentlich  
49 so ist. Also wie ich klein war, mir hat das so gut gefallen, ich hab mich schon so ge-  
50 freut, wenn ich ein Kopftuch tragen kann endlich. Also meine Mutter ist Österreicherin,  
51 sie ist konvertiert und ich bin sehr gemischt aufgewachsen. Mein Vater ist Ägypter und  
52 ich hab mich so gefreut darauf, dass ich ein Kopftuch tragen kann, weil mir hat das

53 immer schon gefallen und so. Wenn man das gar nicht will, dann muss man es ja nicht  
54 tragen.

55 I: Gibt es MuslimInnen, die kein Kopftuch tragen?

56 B2: Ja, ja, in meiner Klasse gibt es zwei, die keins tragen.

57 I: Und das ist dann für die anderen kein Problem?

58 B2: Die sind beide meine Freundinnen, ich bin mit beiden befreundet.

59 I: Das heißt, sie halten die anderen Regeln ein – also die Gebetszeiten zum Beispiel oder  
60 den Ramadan...

61 B2: Ja, ja, sicher. Zum Beispiel meine Freundin: Sie hat das Kopftuch, glaube ich, ein,  
62 zwei Tage getragen. Aber sie wollt's...sie hat's also ausprobiert, weil alle irgendwie zur  
63 selben Zeit das Kopftuch getragen haben, sie hat's also ausprobiert, aber es hat ihr nicht  
64 gefallen. Sie wollte das gar nicht, und deswegen trägt sie das nicht. Wenn sie's über-  
65 haupt nicht will, oder auch wenn man den Sinn dahinter nicht versteht, dann soll man es  
66 nicht tragen. Weil etwas zu tragen, wo man keinen Sinn darin sieht, das ist dann auch  
67 nicht so das Richtige. Es ist eine Ansichtssache, das ist, glaube ich, bei jedem anderen  
68 ganz verschieden. Ich finde, bevor man ein Kopftuch trägt und man das gar nicht will,  
69 oder nicht den Sinn versteht, dann soll man's besser lassen, weil du tust die ganze Zeit  
70 deine Sachen und du weißt nicht einmal wieso, oder du willst es eigentlich gar nicht.  
71 Wenn man das nicht will, ein Kopftuch den ganzen Tag zu tragen, dann soll man das  
72 nicht machen. Aber wenn man das will, dann soll man das schon machen. Wenn man  
73 alle anderen Sachen erfüllt, dann ist das ja kein Problem. Nur weil man jetzt kein Kopf-  
74 tuch trägt, ist man nicht gleich ein Ungläubiger. Ich finde es ist falsch, wenn man einen  
75 so abhakt: Der trägt kein Kopftuch, der ist ungläubig. Das finde ich falsch. Weil wenn  
76 er jetzt zum Beispiel sehr gläubig ist und trotzdem betet und alle anderen Sachen erfüllt,  
77 kann man nicht sagen, dass der ungläubig ist. Wenn er doch den Glauben hat – das geht  
78 ja nicht! Es ist ja auch so: Kein Mensch ist perfekt, und wenn jetzt bei einem etwas  
79 nicht passt, kann man das nicht gleich abhaken, das ist falsch! Aber da gibt's natürlich  
80 wieder andere Meinungen.

81 I: Das heißt, es ist auch innerhalb der Religion etwas zu tolerieren.

82 B: Ja, schon. Es ist ja auch so, dass es hängt auch sehr viel mit der Kultur zusammen.  
83 Zum Beispiel Ägypter und Araber, die haben sehr verschiedene Ansichten. Das merk  
84 ich bei mir in der Klasse immer wieder, dass die einen sagen... zum Beispiel ich hab  
85 jetzt eine bei mir in der Klasse, die trägt völlig schwarz, Ganzverschleierung und so,  
86 halt keine Burka – das Gesicht darf man sehen, aber sonst ist sie ganz schwarz. Das  
87 steht aber auch nirgendwo, dass man sich jetzt ganz schwarz kleiden soll, das ist ihre  
88 Entscheidung, aber, sie ist halt der Meinung, dass sie halt nicht zu auffällig, dass sie  
89 sich halt so unauffällig wie möglich kleiden soll. Also deswegen auch kein Parfum, kein  
90 Schmuck und solche Sachen. Aber... Ich seh' das dann wieder als zu übertrieben. Also  
91 ich bin da doch eher mehr so, den Mittelweg zu finden, das ist besser so. Das ist bei uns  
92 auch eigentlich in der Religion so, man soll nicht zu streng sein und nicht zu leicht –  
93 eigentlich ein Mittelweg, weil sonst, wenn man zu streng ist und alles verbietet, verbin-  
94 det man das nicht mit schönen Sachen. Einmal ist auch ein Herr zu mir gekommen und  
95 zu meiner Schwester und zu meiner Mutter auf der Strasse. Wir haben alle zufälliger-  
96 weise ein weißes Kopftuch an diesem Tag getragen und der hat uns gefragt, warum wir  
97 denn jetzt ein weißes Kopftuch tragen, und ob das eh so jeder macht oder ob's da ver-  
98 schiedene Leute gibt, die das weiße tragen oder ob das so eine Art Unterteilung ist. Wir  
99 haben gesagt: Nein, nein, jeder darf eigentlich das tragen, was er will. Weil viele auch  
100 so schwarzes tragen oder Ganzverschleierung und so, oder das Bild halt im Kopf ha-  
101 ben... Er hat gemeint, dass das sehr schön ist, dass wir halt ein weißes Kopftuch haben,  
102 und dass wir halt nicht so schwarz sind und so. Es ist halt auch jedem seine Entschei-  
103 dung. Also wir streiten jetzt nicht deswegen darüber, wir tolerieren das dann auch und  
104 sagen: Ja, okay, ist deine Entscheidung.

105 I: Aber sie toleriert sozusagen auch, dass jemand anderer...

106 B2: Obwohl sie auch andere Meinungen vertritt, toleriert sie es trotzdem, also wir haben  
107 keine Streitereien in der Klasse, weil bei uns gibt's ja wirklich alles mögliche also, da  
108 gibt's diese eine, die ist ganz schwarz gekleidet und wirklich so Ganzverschleierung,  
109 und dann gibt's die anderen, die haben auch so lange Sachen an, aber noch in verschie-  
110 denen Farben. Dann gibt es wieder halt welche, die kein Kopftuch tragen, oder halt  
111 normale Kleidung mit Kopftuch – da gibt's verschiedenes bei uns. Wir kommen eigent-

112 lich alle sehr gut aus. Das ist also kein Problem, aber manchmal gibt's halt dann auch  
113 Streitereien, jetzt bei uns in der Klasse nicht, aber dass sie sagen: Nein, das ist falsch  
114 und so weiter, das ist dann aber nicht gut, weil wenn einer jetzt so sehr auf seiner Mei-  
115 nung besteht und damit allen anderen das aufzwingen will, das soll man nicht, das wär'  
116 dann keine Toleranz. Das wär' dann nicht schön.

117 I: Und wie wird so etwas gelöst?

118 B: Also wenn's größere Probleme gibt, dann wird das ja auch geklärt, in der Direktion  
119 und so, aber eigentlich gab's so was noch nicht so... wegen dem Kopftuch nicht, weil es  
120 ist einfach zu sehr durchgemixt. Also es geht darum, dass manche zum Beispiel sagen,  
121 dass das Cola nicht erlaubt ist oder solche Sachen. Da hatten wir schon öfters Schwie-  
122 rigkeiten, dass sie sagen: Aha, du trinkst Cola...

123 I: Warum?

124 B2: Ja, also sie sagen, dass Cola den Krieg unterstützt, also mit Waffen und so weiter,  
125 und dass dann unsere Leute damit, also die Muslime bekämpft werden. Aber: Cola  
126 gehört ja nicht nur einem Menschen, das sind ja Aktien und so, das gehört ja verschie-  
127 denen, das kann man also gar nicht sagen, was dann derjenige mit seinem Anteil macht.  
128 Was können wir denn dafür? Also vor einigen Jahren hatten wir darum wirklich einen  
129 Streit, dass das Cola nicht erlaubt ist, aber ich find das sinnlos. Weil Cola ist so eine  
130 große Kompanie, was jetzt jeder mit seinem Anteil macht, da können wir jetzt nichts  
131 dafür, und man weiß es ja nicht einmal. Es geht da wiederum um, welche was sagen:  
132 Also es gibt so Aktien, die für uns erlaubt sind zu kaufen, wo das Geld nicht an Waffen  
133 geht und so weiter, und dann gibt's, dass Leute sagen, das ist eine „Halal“-Aktie, das ist  
134 erlaubt. Und manche sagen, dass Cola zu den „Halal“-Aktien gehört. So richtig sicher  
135 kann man sich da nicht sein, da müsste man wirklich das mal alles unter die Lupe neh-  
136 men und schauen. Oder sie sagen, dass Alkohol im Cola drinnen ist. Wir haben dann  
137 auf Wikipedia wirklich nachgeschaut, diese Rezeptur, also es ist ein kleiner Anteil Al-  
138 kohol drinnen, aber es sind dann eigentlich nur mehr Spurenelemente – das ist weg, das  
139 ist verarbeitet, das ist nicht mehr da. Es geht darum eigentlich, dass man keinen Alkohol  
140 trinken soll, weil man dann betrunken wird und dann Sachen macht, die man nicht mehr  
141 weiß, nicht mehr kontrollieren kann. Darum geht's da. Also wenn das nur mehr Spuren-  
142 elemente sind, dann mein Gott... Apfelsaft gärt ja auch... Wenn man immer zu tief

143 gräbt, kommt man immer wieder auf neue Fragen, und dann wird zu vieles verboten.

144 Das soll man nicht.

145 I: Gibt's Situationen, wo es schwierig ist, Toleranz zu leben?

146 B2: Naja... wenn jemand wirklich mit unsinnigen Sachen daherkommt, also wo wirk-

147 lich bestätigt ist, dass es falsch ist, vielleicht. Aber sonst, ich kenn eigentlich nicht so

148 die Probleme, wo ich wirklich aufgehört habe, jemanden zu tolerieren. Also ich sag

149 dann meistens immer: Ja, okay, das ist deine Meinung, ich hab meine Meinung, jeder

150 vertritt seine Meinungen, lassen wir die Sache, wenn wir zu keinem Punkt kommen.

151 Dass wir das halt lassen und trotzdem in Frieden leben und jeder das toleriert vom ande-

152 ren. Schwierig wäre es zum Beispiel für uns, wenn es wirklich so wäre von der Politik,

153 dass man zum Beispiel in öffentlichen Gebäuden kein Kopftuch mehr tragen dürfte. Das

154 wäre schwierig für uns. Ich könnte dann nicht studieren, weil wieso sollte ich jetzt mein

155 Kopftuch ausziehen, ich versteh das auch nicht. Weil was macht dieses Kopftuch – es

156 ist ja nur ein Stück Tuch, das ich um meinen Kopf gewickelt habe. Ob man es jetzt um

157 den Hals trägt, oder ... dass das ein Problem macht, dass ich studieren kann. Das wäre

158 für mich ein Problem. Diese Meinung könnte ich dann nicht tolerieren. Aber die sagen

159 ja, das geht nicht, weil – wo war das, in Italien glaub ich – dass man die Kreuze nicht

160 mehr in den Klassen aufhängen darf, dass man das Symbol nicht aufhängen darf. Und

161 die sehen, dass das mit dem Kopftuch genauso ist, und dass wir dann das Kopftuch

162 abnehmen müssen. Wir sagen ja auch niemandem ... zieh dir dein Hemd aus, sonst

163 kannst du nicht studieren. Das ist dann schon Menschenrechtsverletzung finde ich. Das

164 kann ich dann nicht mehr tolerieren, das wär' ein Punkt, wo ich sagen könnte: nein. Ich

165 glaub auch, deswegen würden viele dann woanders studieren. Da haben viele ein Prob-

166 lem damit, das weiß ich. Ich hoffe, das wird nicht echt passieren, weil ich seh' den Sinn

167 der Sache nicht.

168 I: Bei uns wird oft eine Mixtur zwischen Religion, Terrorismus und Fanatismus erzeugt,

169 da wird alles in einen Topf geworfen. Die Grenze ist so leicht verwischt und die Leute

170 sind dann nicht mehr in der Lage, das zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, und

171 glauben dann, alle gehen in diese Richtung.

172 B2: Ja, das glauben aber wirklich viele, das ist von den Medien manipuliert – die Ge-  
173 danken der Leute. Es gibt ja Leute, die wirklich zu extrem sind und die alles einfach nur  
174 falsch verstehen. Der Koran ist ja wirklich mehrdeutig geschrieben, aber nirgendwo  
175 steht, dass man Krieg machen soll um die Probleme zu lösen. Nie ist Krieg der richtige  
176 Weg zu einer Lösung – niemals. Deswegen: Man soll eigentlich vermeiden, solche  
177 Sachen, solchen Sachen aus dem Weg gehen. Und wenn jetzt manche sich eine Bombe  
178 um den Körper legen und dann in irgendeinen Bus gehen oder in ein Gebäude... da  
179 steht auch: Man soll sich nicht sein Leben nehmen. Das sind alles falsche Sachen, das  
180 hat nichts mehr mit Islam zu tun. Das ist dann irgendeine Verwirrung, was die haben.  
181 Das stimmt ja alles nicht! Und dass das dann mit dem Islam identifiziert wird, das ist  
182 nicht... das ist eigentlich falsch.

183 I: Also Sie meinen jetzt zum Beispiel die Taliban...

184 B2: Ja, das ist ja nicht Islam, das ist nur eine Gruppe, oder von mehreren Leuten. Es gibt  
185 ja auch verschiedene Gruppen, so extremistische Gruppen. Aber wenn man dann dazu  
186 sagt, dass das islamistische Gruppen sind, das ist wieder was anderes, weil dann tut man  
187 wieder den ganzen Islam nehmen, dann haut man wieder alle in einen Topf. Das ist  
188 falsch! Es gibt ja wieder welche, die friedlich eigentlich nur leben wollen – was ist mit  
189 denen?

190 I: Das islamische Gymnasium steht für ein konstruktives, solidarisches Miteinander von  
191 Muslimen und Nichtmuslimen. Wie wird das genau sichtbar für Sie? Wo drückt sich  
192 das aus?

193 B2: Wir versuchen immer, dass der Umgang zwischen den anderen Religionen und dem  
194 Islam, also den islamischen Schülern, auch mit den Lehrern jetzt, alles super toleriert  
195 wird. Also die Lehrer sind wirklich alle Spitze, das muss ich schon sagen, dass ich das  
196 toll find, dass die das alle so tolerieren, und dass auch die Schüler dann auch tolerieren.  
197 Das ist wichtig fürs Zusammenleben, weil sonst könnt's nicht gehen. Wir wollten auch,  
198 also ich bin bei so einem Verein, die ÖSSU, das ist so eine Gruppe, die „Österreichische  
199 Schüler und Studenten Union“. Wir wollen Fragen klären und auf die Menschen einge-  
200 hen, zum Beispiel, wenn die ein falsches Bild haben, dass wir ihnen sagen, wie es wirk-  
201 lich ist. Dass sie halt nicht von den Medien so beeinflusst sind und manipulierte  
202 Gedanken haben über den Islam. Wir wollten eigentlich mal so einen Islamtag ma-

203 chen bei uns in der Schule, wo wir den Lehrern eigentlich Fragen beantworten, also  
204 wenn die Fragen haben, dass wir die dann beantworten. Der Gründer der ÖSSU kennt  
205 auch einen von der katholischen Kirche, den wollte er auch herholen, dass wir das dann  
206 so zusammen reden. Dass halt nicht nur Muslime da sind, sondern auch einer von der  
207 katholischen Seite. Weil damit man auch andere Meinungen hört und so...

208 I: Und das hat schon stattgefunden, oder findet das erst statt?

209 B2: In Linz findet das öfter statt. Das ist so ein Seminar und das ist immer ausgebucht,  
210 aber in Wien wird das mal eine Premiere, kommt erst die Premiere. Im Sommersemes-  
211 ter, im kommenden. Hoffen wir, dass das durchgesetzt wird. Also wir haben das schon  
212 beantragt – ah, nein, es könnte erst nächstes Jahr gemacht werden. Bei der SGA-Sitzung  
213 (Schüler-Gemeinschaftsausschuß) haben wir das besprochen, ob wir das machen dürfen,  
214 und sie haben gemeint ja; sie müssen aber erst eine Konferenz machen. Also das wäre  
215 ein ganzer Tag lang, mit Buffet und allem möglichen, damit man die Küche kennen  
216 lernt, die arabische, die türkische und... keine Ahnung welche noch.

217 I: Aber in der Schule sind keine Nichtmuslime, obwohl sie grundsätzlich offen auch für  
218 anders konfessionelle oder nichtkonfessionelle Schüler wäre. Aber bis jetzt ist das nicht  
219 so.

220 B2: Nein, es ist ja ein islamisches Gymnasium...

221 I: Wäre es ein Problem?

222 B2: Nein, ich glaub nicht. Wir haben halt einen etwas anderen Stundenplan, wegen den  
223 Gebetszeiten. Wir haben 5 Minuten, 10 Minuten, und dann immer nur 5 Minuten, aber  
224 wir haben eine große Freistunde und da können wir dann beten gehen. Die, die nach  
225 hause gehen, beten dann zuhause, aber die, die noch Unterricht haben, haben die Mög-  
226 lichkeit zu beten. Also das ist auch sehr gut, dass alles diesen Platz hat. Es gab einmal,  
227 ich glaub in Deutschland, einen Jungen, der wollte beten, der wollte zur Gebetszeit  
228 rausgehen aus dem Unterricht und wollte beten gehen, und die haben wirklich einen  
229 Gebetsraum für ihn gemacht! Aber da gab's viele andere Meinungen... ich hab mir  
230 schon immer gedacht, dass das halt sehr gut ist, wenn die das so tolerieren. Der durfte  
231 wirklich vom Unterricht zur Gebetszeit weggehen (das dauert ja nur ein paar Minuten)



232 und dann wiederkommen. Das find ich eigentlich sehr nett von der Schule, dass sie das  
233 zulassen. Das ist dann auch wieder Toleranz, weil das akzeptiert wird.

234 I: Wenn Sie Direktorin wären am islamischen Gymnasium: Womit wären Sie zufriede-  
235 nen?

236 B2: Also auf jeden Fall mit den Lehrern – ich muss die immer wieder loben, weil ich  
237 find das so super... ich wär' auch zufrieden mit den Schülern, wie sie auch untereinan-  
238 der auskommen, weil es viele verschiedene Kulturen sind. Es gibt immer wieder kleine  
239 Streitereien oder so, manchmal können die auch ausarten, aber die halten nicht an, und  
240 dann wird das wirklich auch geklärt, das find ich auch sehr super. Ich wär' eigentlich  
241 schon im Großen und Ganzen zufrieden.

242 I: Und was würden Sie eventuell ändern wollen?

243 B2: Das Gebäude! Also es hat angefangen mit einem Traum, einem Wunsch von einer  
244 islamischen Schule, wir hatten letztes Jahr 10 Jahre IGW gefeiert. Wir hoffen, dass wir  
245 vielleicht irgendwann einmal ein Gebäude finden, das viel größer ist, weil wir haben  
246 auch keinen eigenen Turnsaal und das Gebäude ist sehr alt, wirklich. Man müsste die  
247 Fenster erneuern, alles streichen, die Heizung und das Wasser hängt ja zusammen, und  
248 manchmal funktioniert's halt nicht, dann ist es kalt (in einem WC, Anm.).

249 I: Und so, was die Stimmung unter den Schülern betrifft, oder den friedlichen Kontakt  
250 zu Nichtmuslimen?

251 B2: Ich würde vielleicht mal so einen Religionstag machen und würd' verschiedene  
252 Religionen, also Schulen, katholische und evangelische, dass man die mal einlädt und  
253 zusammen diskutiert und redet, was für verschiedene Meinungen die haben. Weil das ist  
254 sehr gut, dass die Schüler auch sehen, wie es in den anderen Religionen zugeht, weil  
255 man hat ja oft nur Informationen von anderen Leuten, man sollte das auch selber mal  
256 wissen und wirklich sich anhören von den anderen, was die zu sagen haben: Warum die  
257 diese Religion haben und was sie daran so mögen.

258 I: Und wie ist Ihre Toleranz anderen Religionen gegenüber, aber auch nichtreligiösen  
259 Menschen gegenüber? Ist da ein Unterschied?

260 B2: Das ist ja immer anders...ich weiß jetzt nicht... das kann man eigentlich nicht alle  
261 zusammen in einen Topf hauen, weil jeder anders denkt. Ich kann jetzt zum Beispiel  
262 nicht sagen: Alle Christen denken so und alle ... denken so, also da ist jeder anders.

263 I: Es kommt auf den Menschen an, sozusagen, wie er ist...

264 B2: Auch wie er erzogen wurde, was die Eltern ihm von Anfang an gesagt haben; viel-  
265 leicht: Der Islam ist böse, oder wir müssen mit allen Religionen zusammen friedlich  
266 leben, das kommt drauf an. Weil bei uns gibt's ja auch, in unserer Religion, wo manche  
267 sagen: Die sind Ungläubige, die sind alle nicht gut, dabei sollte man eigentlich mit allen  
268 Religionen friedlich leben und alle tolerieren. Also so wurde ich erzogen und so finde  
269 ich es auch am besten. Wenn man sich toleriert, braucht man erst gar nicht so viel Dis-  
270 kussionen anfangen. Dass man einige Sachen nicht toleriert, und dann kommen wieder  
271 Probleme auf, das wäre nicht toll, das würde nur zum Bösen führen, zum bösen Ende.

272 I: Noch eine Nachfrage zur Frage, warum es für jemanden anderen auch anders sein  
273 könnte, als Sie es empfinden: Kommt das auf die Person an? Warum könnte es anders  
274 sein?

275 B2: Weil der vielleicht anders erzogen wurde oder... es kommt auch auf die Erlebnisse  
276 an. Wenn jetzt zum Beispiel jemand, sagen wir mal ein Christ wurde von einem Mos-  
277 lem falsch behandelt oder hat das falsch aufgefasst, und der sagt: Oje, die sind wirklich  
278 so, das bestätigt sich ja alles, was die Medien sagen, und dann gibt er das vielleicht an  
279 seine Kinder weiter und die sagen dann auch, oje, das sind, keine Ahnung was für Leu-  
280 te, so geht das weiter und weiter. Deswegen sollte eigentlich jeder auch aufpassen, wie  
281 er sich verhält den anderen gegenüber, weil wenn man da jetzt irgendwie nicht gut mit  
282 denen umgeht, könnten die das falsch auffassen, und dann bestätigt man mehr oder  
283 weniger das, was die Medien sagen.

284 I: Danke, das war's.

## Literatur

AL-ASWANI Alaa, „Hasst der Westen den Islam?“ in: Süddeutsche Zeitung Nr. 156, vom 10.7.2009, Feuilleton, S. 11

ANDRES Stefan, „Die Idee der Toleranz. Die Brücke zwischen Wahrheit und Freiheit“, in: YOUSEFI Hamid Reza und FISCHER Klaus (Hg.), Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie. Eine Einführung in die Angewandte Religionswissenschaft. Nordhausen, Bautz, 2003b, S. 39–49

ASLAN Ednan, „Gottes Erde ohne Gott. Säkularismus als eine Herausforderung an die Muslime“, in: LIESSMANN Konrad Paul (Hg.), Die Gretchenfrage „Nun sag‘, wie hast du’s mit der Religion?“ Wien, Zsolnay, 2008, S.104–133

ASLAN Ednan, „Muslime in Österreich und das Modell Österreich“, in: ASLAN Ednan (Hg.), Islamische Erziehung in Europa / Islamic Education in Europe. Wien, Böhlau, 2009, S. 325–350

Die BIBEL, Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1980

BROER Ingo, „Toleranz im neuen Testament? Ein Versuch zum Toleranzgedanken in den paulinischen Briefen“, in: BROER Ingo, SCHLÜTER Richard (Hg.), Christentum und Toleranz. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, S. 57–82

CALVIN Jean, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt u. bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen, Verlag d. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, 1955/1984, S. 243

CHRISTOF Eveline, Das pädagogisch reflexive Interview. Ein qualitativ-empirisches Forschungsprogramm zur Anregung und zum Nachweis von Bildungsprozessen. Wien, Univ. Diss., 2008

DEHN Ulrich, „Toleranz/Intoleranz, I. Religionswissenschaftlich“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 8. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2005, Sp. 458–459

DOLLASE Rainer, „Umfrageergebnisse zur Akzeptanz und Ablehnung des Islam und der Muslime“, in: AUGUSTIN Christian, WIENAND Johannes, WINKLER Christiane (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, S. 281–290

DOMANYI Thomas, Der Toleranzgedanke im Neuen Testament. Ein Beitrag zur christlichen Ethik. Basel, F. Reinhardt, 2000

EISLER Friedmann (Hg.), Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten. („A Common Word“). Berlin, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2009

ENGLERT Rudolf, „Religiöse Erziehung als Erziehung zur Toleranz“, in: HILPERT Konrad u. WERBICK Jürgen (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf, Patmos, 1995, S. 161–177

FABRY Heinz-Josef, „Toleranz im Alten Testament? Ergebnisse einer Suchbewegung“, in: BROER Ingo, SCHLÜTER Richard (Hg.), Christentum und Toleranz. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, S. 9–34

FALATURI Abdoljavad, Dialog zwischen Christentum und Islam. Hamburg, Islamische Akademie Deutschland, 2. Ausgabe, 2002

FIGL Johann, „Einleitung“, in: FIGL Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck, Tyrolia, 2003, S. 18–80

FORST Rainer, „Toleranz und Religion. Lehren aus der Geschichte für die Gegenwart“, in: LIESSMANN Konrad Paul (Hg.), Die Gretchenfrage „Nun sag’, wie hast du’s mit der Religion?“ Wien, Zsolnay, 2008, S. 134–148

FRIEDLI Richard, Toleranz und Intoleranz als Thema der Religionswissenschaft. Von der Lebensmitte der Religionen zur Tiefenkultur der Konflikte. Frankfurt am Main, Lembeck, 2003

FUCHS Ottmar, „„Sein-Lassen‘ und ‚Nicht-im-Stich-Lassen‘!“ in: HILPERT Konrad u. WERBICK Jürgen (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf, Patmos, 1995, S.132–160

GERLITZ Peter, „Toleranz, III. Religionsgeschichtlich“, in: TRE (Theologische Realenzyklopädie) Todesstrafe – Transzendenz. Berlin u. a., de Gruyter, 2002, S. 668–676

GERTZ Jan Christian, „Toleranz/Intoleranz“, II. Altes Testament“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd.8. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2005, Sp. 459–460

GÖLE Nilüfer, „Zeitgenössische islamistische Bewegungen und neue Quellen der religiösen Toleranz. Islamismus zwischen modernem toleranten Selbst und religiöser Authentizität“, aus dem engl. übersetzt von Gennaro Ghirardelli, in: SCHWÖBEL Christoph, TIPPELSKIRCH Dorothee von (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz. Freiburg i. Breisgau, Herder, 2002, S. 53–76

GRIFFEL Frank, „Einleitung“, in: AL-GAZALI Muhammad, Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz. Eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von GRIFFEL Frank. Zürich, Spur, 1998, S.7–54

GROEBEN Norbert, WAHL Diethelm, SCHLEE Jörg, SCHEELE Brigitte, Das Forschungsprogramm Subjektive Theorien. Eine Einführung in die Psychologie des reflexiven Subjekts. Tübingen, Francke, 1988

HÄRLE Wilfried, „Wahrheitsgewissen als Bedingung von Toleranz“, in: SCHWÖBEL Christoph, TIPPELSKIRCH Dorothee von (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz. Freiburg i. Breisgau, Herder, 2002, S. 77–97

HARTMANN Angelika, „Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Islam“, in: AUGUSTIN Christian, WIENAND Johannes, WINKLER Christiane (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, S. 123–186

HILPERT Konrad, „Anerkennung der Anderen und Achtung des Andersartigen – Grundbedingungen eines Zusammenlebens in Freiheit und Gerechtigkeit“, in: HILPERT Konrad u. WERBICK Jürgen (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf, Patmos, 1995, S. 7–12

HILPERT Konrad, „Ein persönliches Nachwort: Toleranz und die Kultur der Redlich-

keit“, in: HILPERT Konrad u. WERBICK Jürgen (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf, Patmos, 1995, S. 267–269

HILPERT Konrad, „Toleranz“, in: LThK (Lexikon für Theologie und Kirche), Bd. 10. Freiburg, Herder, 3. Aufl., 2001 Sp. 95–101

HOPING Helmut, „Die Pluralität der Weltreligionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums“, in: MÜNK Hans J. u. DURST Michael (Hg.), Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute. Freiburg (Schweiz), Paulus, 2003, S. 117–159

JACKSON Sherman A., On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam. Oxford, Oxford University Press, 2005

KAMPLING Rainer, „Intoleranz in der Bibel – Toleranz aus der Bibel. Zur biblischen Begründung der Toleranzpraxis – ein Versuch“, in: SCHWÖBEL Christoph, TIPPELSKIRCH Dorothee von (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz. Freiburg i. Breisgau, Herder, 2002, S. 212–222

KARAMAT Elisabeth, Christlich-Islamischer Dialog. Schenefeld, EBV, 2007

KAWEH Silvia, „Islam in Deutschland – Fremdwahrnehmung und die Idee der Toleranz“, in: YOUSEFI Hamid Reza und FISCHER Klaus (Hg.), Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie. Eine Einführung in die Angewandte Religionswissenschaft. Nordhausen, Bautz, 2003b, S. 181–196

Der KORAN, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von PARET Rudi, Digitale Bibliothek Bd.46, Directmedia, Berlin 2001

KRÄMER Gudrun, „Ist der Islam eine politische Religion?“ in: LIESSMANN Konrad Paul (Hg.), Die Gretchenfrage „Nun, sag‘, wie hast du’s mit der Religion?“ Wien, Zsolnay 2008, S. 82–103

KRONAUER Ulrich, „Toleranz/Intoleranz, V. Philosophisch“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 8. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2005, Sp. 464–465

KÜNG Hans, Vorwort in: MENSCHING Gustav, Toleranz und Wahrheit in der Religion. neu hg. v. TWORUSCHKA Udo, Weimar u. a. Wartburg, 1996, S.11–14

LAURSEN John Christian, „Toleration“ in: HOROWITZ Maryanne Cline (Hg.), New Dictionary of the History of Ideas. Thomson Gale, 2005, Bd.6, S. 2335–2341

MALL Ram Adhar, Zur Theorie und Praxis der Toleranz. Eine interkulturelle und interreligiöse Perspektive. Frankfurt am Main, Lembeck, 2003a

MALL Ram Adhar, „Interkulturelle Philosophie und die Idee der Toleranz. Ein Beitrag zur inhaltlichen Toleranz“, in: YOUSEFI Hamid Reza und FISCHER Klaus (Hg.), Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie. Eine Einführung in die Angewandte Religionswissenschaft. Nordhausen, Bautz, 2003b, S. 85–100

MARGULL Hans Jochen, Zeugnis und Dialog. Ammersbeck, Lottbeck, 1992

MATHYS Hans Peter, „Fremde Religionen in der Bibel“, in: MÜNK Hans J. u. DURST Michael (Hg.), Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute. Freiburg (Schweiz), Paulus, 2003, S. 25–51

MENSCHING Gustav, Toleranz und Wahrheit in der Religion. Neu hg. v. TWORUSCHKA Udo, mit einem Vorwort von Hans Küng. Weimar u. a., Wartburg, 1996

OHSE Martin, „Toleranz/Intoleranz, IV. Geschichtlich“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 8. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2005, Sp. 461–464

POYA Abbas, Anerkennung des Idschtihad – Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Idschtihad-Diskussion. Berlin, Schwarz, 2003

PRENNER Karl, „Islam“, in: FIGL Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck, Tyrolia, 2003, S.436–456

PREUL Reiner, „Toleranz/Intoleranz, IX Ethisch“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 8. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2005, Sp. 467–469

PREUL Reiner, „Toleranz/Intoleranz, VII. Politologisch“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 8. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2005, Sp. 465–466

PREUL Reiner, „Toleranz/Intoleranz, VIII. Sozialpsychologisch“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 8. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2005, Sp. 466–467

SCHEELE Brigitte, GROEBEN Norbert, Dialog-Konsens-Methoden zur Rekonstruktion Subjektiver Theorien. Tübingen, Francke, 1988

RAMADAN Tariq, Der Islam und der Westen. Köln, MSV, 2000

RAMADAN Tariq, Muslimsein in Europa. Köln, MSV, 2001

SCHWÖBEL Christoph, „Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheiten“, in: SCHWÖBEL Christoph, TIPPELSKIRCH Dorothee von (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz. Freiburg i. Breisgau, Herder, 2002, S. 11–37

SPEYER Wolfgang, „Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche“, in: BROER Ingo, SCHLÜTER Richard (Hg.), Christentum und Toleranz. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, S. 83–107

TWARDELLA Johannes, „Tariq Ramadan – liberaler Erneuerer des Islam oder fundamentalistischer Denker?“ in: AUGUSTIN Christian, WIENAND Johannes, WINKLER Christiane (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, S. 267–280

TWORUSCHKA Monika und Udo (Hg.), Die Welt der Religionen. Der Islam. Rheda-Wiedenbrück, Mohr, 2007

TWORUSCHKA Udo, „Einleitung“ und „Vorwort“, in: FRIEDLI Richard, Toleranz und Intoleranz als Thema der Religionswissenschaft. Von der Lebensmitte der Religionen zur Tiefenkultur der Konflikte. Frankfurt am Main, Lembeck, 2003, S. 9–13

WALDMANN-FISCHER Ulrike, „Der Mensch auf dem Weg zu seiner Mitte“, in: YOUSEFI Hamid Reza und FISCHER Klaus (Hg.), Die Idee der Toleranz in der inter-



kulturellen Philosophie. Eine Einführung in die Angewandte Religionswissenschaft. Nordhausen, Bautz, 2003, S. 141–155

WEIßE Wolfram, „Das Christentum und die Nachbarreligionen. Eine Frage der Toleranz? Anstöße für die Religionspädagogik durch ökumenische Dialogerfahrungen“, in: BROER Ingo, SCHLÜTER Richard (Hg.), Christentum und Toleranz. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, S. 162–181

WELSEN Peter, „Toleranz als Problem der Religionsphilosophie“, in: YOUSEFI Hamid Reza und FISCHER Klaus (Hg.), Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie. Eine Einführung in die Angewandte Religionswissenschaft. Nordhausen, Bautz, 2003, S. 101–115

WERBICK Jürgen, „Toleranz und Pluralismus. Reflexionen zu einem problematischen Wechselverhältnis“, in: BROER Ingo, SCHLÜTER Richard (Hg.), Christentum und Toleranz. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, S. 107–121

WERBICK Jürgen, „Die Entstehung der Toleranz aus dem Geist der Aufklärung. Eine historische Vergewisserung aus aktuellem Anlaß“, in: HILPERT Konrad u. WERBICK Jürgen (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf, Patmos, 1995, S. 15–38

WISCHMEYER Oda, „Toleranz/Intoleranz, III. Neues Testament“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd.8. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2005, Sp. 460–461

WOLF Hubert, „Syllabus“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 7. Tübingen, Mohr Siebeck, 4. Aufl., 2004, Sp. 1918

YOUSEFI Hamid Reza: „Angewandte Religionswissenschaft und die Idee der Toleranz. Versuch einer neuen Orientierung“, in: YOUSEFI Hamid Reza und FISCHER Klaus (Hg.), Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie. Eine Einführung in die Angewandte Religionswissenschaft. Nordhausen, Bautz, 2003, S. 215–240

ZAKZOUK Mahmoud, Der Islam und die Fragen des Dialogs. Cairo, Shorouk Intl. Bookshop, 2004

ZENGER Erich „Lernprozeß Toleranz. Das neue Verhältnis von Juden und Christen nach der Schoa“, in: HILPERT Konrad u. WERBICK Jürgen (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf, Patmos, 1995, S. 39–56

ZINSER Hartmut, „Toleranz“, in: AUFFARTH Christoph, (Hg.), Metzler-Lexikon Religion, Bd. 3. Stuttgart; Weimar, Metzler, 2000, S. 513–515

ZIRKER Hans, „Monotheismus und Intoleranz“, in: HILPERT Konrad u. WERBICK Jürgen (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf, Patmos, 1995, S. 95–117

ZULEHNER Paul M./ POLAK Regina, „Toleranz: Schlüssel zu einer guten Zukunft für Kirche und Gesellschaft“, in: SCHWÖBEL Christoph, TIPPELSKIRCH Dorothee von (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz. Freiburg i. Br., Herder, 2002, S. 98–13

## Abstract

Diese Arbeit geht der Möglichkeit und der Verankerung von Toleranz in Islam und Christentum nach, wobei der Schwerpunkt des Interesses auf der Basis des Zusammenlebens muslimischer und christlicher Gläubiger in Österreich liegt. Sie gliedert sich in einen einleitenden, einen theoretischen und einen praktischen Teil. Der mittlere beleuchtet religionswissenschaftliche Standpunkte aus vergleichend-systematischer Perspektive sowie Positionen christlicher TheologInnen und islamischer Gelehrter zum Thema Toleranz. Im dritten, praktischen Abschnitt werden die *subjektiven Theorien* einer katholischen und einer islamischen Schülerin zum Thema Toleranz untersucht.

Hierzu werden in Anlehnung an das Forschungsprogramm „Subjektive Theorien“ mittels der Heidelberger Struktur-lege-Technik (SLT) individuelle Grundannahmen über die Toleranz rekonstruiert. Da es für die Zukunft von größter Bedeutung ist, mit welchen Voraussetzungen und Vorstellungen die junge Generation an das Leben herangeht, wurden bewusst sehr junge Frauen befragt. Im Zentrum stand die Auslotung der Möglichkeiten einer friedlichen Koexistenz in Österreich – in einer multireligiösen und zugleich säkularen Gesellschaft, in der ChristInnen, MuslimInnen und Andersdenkende aufeinander treffen. Ausgehend von der Annahme, dass Toleranz zu den Voraussetzungen für das Miteinander-Auskommen gehört, wird herausgearbeitet, wie Toleranz aus wissenschaftlicher Perspektive beleuchtet wird und was sich zwei junge Frauen in Wien zu diesem Thema denken.

Das Ergebnis zeigt, dass sich die Subjektiven Theorien im Wesentlichen mit den im zweiten Teil erörterten theoretischen Erkenntnissen sowie mit den Intentionen der Schulen, die von den Mädchen besucht werden, decken. Toleranz zum Zweck des Friedens ist die Essenz aller Standpunkte. Zusammenfassend zeigt sich folgendes Bild: Christlich-theologisch lässt sich die Forderung nach Toleranz mit der Anerkennung der unantastbaren Würde des Menschen, mit der Nächsten- und Feindesliebe sowie mit der Ehrfurcht vor Gott und dessen Schöpfung begründen. Alle diese Punkte stehen in engem Zusammenhang mit der zentralen christlichen Forderung nach Solidarität. Solidarität hat auch im Islam einen sehr hohen Stellenwert. Hier liegt ein Anknüpfungspunkt zwischen beiden Religionen. Auch im Koran lässt sich – trotz gegenteiliger Interpretationen – bezüglich der Toleranzfrage eine positive Grundhaltung ausmachen. Durch eini-

ge Koranstellen, geschichtliche Perioden und islamische Gelehrte sind die Akzeptanz einer gottgewollten Pluralität (Sure 5:48), der Aspekt des Friedens (Islam/Salam) sowie der Wert des Einzelnen (Sure 5:32) zu belegen.

Die subjektiven Theorien zur Toleranz heben den selbstverständlichen Umgang mit dem Thema hervor und betonen die Wichtigkeit gegenseitigen Respekts sowie der Akzeptanz anderer Glaubens- und Lebensformen. Hinzu kommt bei den subjektiven Theorien (in Bezug auf Toleranzbereitschaft und Toleranzbildung) die Komponente „Erfahrung/Erlebnis“. Durch positive oder negative Erfahrungen bzw. Erlebnisse mit anderen Religionen bildet sich die Bereitschaft zur Toleranz oder Intoleranz. Hier liegt ein Auftrag an alle, sich der Wirkung eigener Verhaltensweisen bewusst zu werden.

## Abstract

### *Tolerance in Christianity and Islam*

#### *Systematic and practical approaches to the current debate in Europe*

This thesis explores the possibility and the roots of tolerance in Islam and Christianity, thereby focusing especially on the basis for a peaceful and fruitful coexistence of Muslims and Christians in Austria. It comprises three sections, an introductory, a theoretical, and a practical one. The middle part presents a critical survey, from a comparative systematic perspective, of religious studies literature and juxtaposes Christian theology and scholarly Islamic positions on the issue of tolerance. The third, practical section examines the *Subjective Theories* of a Catholic and a Muslim student on the issue of tolerance.

To this end, the basic concepts on tolerance held by individuals are reconstructed following the approach of the „Research Program Subjective Theories“ and the „Heidelberger Struktur-Lege-Technik“ (SLT). Taking as a given that it is of paramount importance for our future what assumptions and concepts the young generation harbors, very young women were chosen as interviewees. The focus was on probing the possibilities of a peaceful coexistence in Austria – in a both multireligious and secular society where Christians, Muslims, and dissenters cross each other’s paths. Proceeding on the assumption that tolerance ranks as a prerequisite for a peaceful coexistence, a comparison is drawn between how tolerance has been studied from an academic perspective and what the thoughts of two young Vienna women are on this topic.

The result shows that, in essence, their Subjective Theories correspond to the theoretical findings discussed in the second chapter as well as to the intentions of the schools the girls attend. Tolerance as a means to peace is the common denominator of all these positions. In summary, the following picture emerges: Christian theology lays the foundation for tolerance with its recognition of inviolable human dignity, love for neighbor and enemy, as well as reverence for God and his Creation. All of these notions are closely connected to the central Christian principle of solidarity. Solidarity ranks as a high priority in Islam, too. Here we find common ground between the two religions. Despite contradictory interpretations, a fundamental positive attitude towards tolerance is found in the Koran. Several of its passages as well as historical periods and Mus-

lim scholars give evidence of Islam's acceptance of a divinely ordained plurality (sura 5:48), the aspect of peace (Islam/Salam), as well as dignity and singularity of the individual (sura 5:32).

The emerging Subjective Theories on tolerance reveal a matter-of-course approach to the issue and stress the importance of mutual respect as well as acceptance of other religious communities and ways of life. Additionally, Subjective Theories contain an „experience“ component (regarding openness towards and development of tolerance). Positive or negative experiences related to other religions generate readiness for tolerance or intolerance. This translates into a reminder to all parties to foster awareness of the effects of their own behavior and actions.

## **Danksagung**

Ich bedanke mich sehr herzlich bei Frau a.o. Prof. Dr. Dr. Birgit Heller für die Betreuung meiner Diplomarbeit und ihr Interesse daran. Frau Ass. Prof. Mag. Dr. Andrea Lehner-Hartmann danke ich für ihre Beratung beim Kapitel über die Subjektiven Theorien.

Für seine 231%ige Unterstützung während des Studiums danke ich besonders meinem Mann Matthias Goldmann.

Weiters bedanke ich mich bei meinen Söhnen Elias, Jakob und Leo dafür, dass sie mich mit quasi noch einem Geschwisterkind teilten.

Für die tatkräftige Hilfe von meinen Eltern und Schwiegereltern bedanke ich mich sehr herzlich.

Insgesamt bin ich allen Angehörigen, Freunden und Bekannten für ihr Interesse dankbar, das immer eine Kraftspende war.

Auch der Stipendienstelle Wien gebührt mein Dank für die finanzielle Unterstützung während des Studiums.





## **Lebenslauf**

Nina Goldmann, geb. Eberharter

16.7.1971 geboren in Wien, drei Kinder

1978-1990 Besuch der Rudolf Steiner Schule Wien Mauer

1990-1992 Tätigkeit als zahnärztliche Assistentin

1992-1994 Besuch des Abendgymnasiums Henriettenplatz

Juni 1994 Matura

1994-2000 Tätigkeit als zahnärztliche Assistentin

2000-2010 Studium der Religionswissenschaft